XVIII. Band 1932 Heft 3/4

IMAGO

Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften

Offizielles Organ der Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung

Herausgegeben von

Sigm. Freud

Redigiert von Sándor Radó, Hanns Sachs u. Otto Fenichel

SONDERHEFT „ETHNOLOGIE“

Géza Róheim

Die Psychoanalyse primitiver Kulturen

I) Zur Einführung
II) Psychoanalytische Technik und ethnologische Forschungsarbeit
III) Über den Volkscharakter der Somali
IV) Kinder der Wildnis
V) Geschlechtsleben in Zentralaustralien
VI) Das totemistische Ritual
VII) Die psychologische Struktur des zentralaustralischen Kulturkreises
VIII) Tauhau und das Mwadarefest
IX) Doketa
X) Über-Ich und Gruppenideal
Referate

IM SEPTEMBER 1932 ERSCHEINT

THEODOR REIK

DER UNBEKANNTE MÖRDER

VON DER TAT ZUM TÄTER

Quart, ca. 200 Seiten. Preis broschiert ca. M 5.—. In Leinen gebunden ca. M 6.—

AUS DEM EINLEITENDEN KAPITEL:

Die Art der Aufklärung eines Verbrechens, die kriminalistische Tatbestandsermittlung, namentlich die Verwertung der Spuren, der sachlichen Indizien ziehen unsere Aufmerksamkeit auf sich. Wenn wir uns selbst wegen der Art dieses Interesses zur Rede stellen, müssen wir uns die Antwort schuldig bleiben. Es ist ein abwegiges Interesse, das wir da in uns finden. Umso sonderbarer, als wir meinten, unser Interesse in der Kriminologie gelte nur der Aufdeckung der unbewußten Motive und Ziele des Verbrechens und der strafenden Gesellschaft . . . Die Auffindung, Deutung und Verwertung von Sachspuren, die Indizienforschung im Dienste der Verbrechensaufklärung führen von psychologischer Betrachtungsweise weit ab . . . An die Stelle dieses abwegigen Interesses an leblosen Indizien muß langsam ein anderes treten, das uns vertrauter anmutet. Es ist ein Staunen über das eigene psychische Phänomen: Es ist nämlich die Frage aufgetaucht, was dieses Interesse psychologisch bedeutet und woher es stammt . . . Die vorliegende Untersuchung wird, so hoffe ich, zeigen können, daß die Bedeutung der Psychoanalyse für das Gebiet der Kriminologie keineswegs auf die Behandlung der Fragen beschränkt ist, die bisher von den Analytikern diskutiert wurden. Ein neues, bisher nicht erschlossenes Gebiet der analytischen Forschung tritt hier ans Licht. In diesem Buche wird versucht zu zeigen, ob und was die Psychoanalyse zu dem Problem des unbekannten Verbrechers beizutragen hat, ja, was dieses Problem überhaupt psychologisch bedeutet

KAPITELFOLGE:

Ein kriminalistisches Interesse. — Von der Tat zum Täter. — Zuerst *Collegium logicum.* — Psychologische Indizien. — Indizienbeweis und Psychoanalyse. — Der Selbstverrat. — Die Improvidenz des Täters. — Die Visitenkarte des Verbrechers. — Die Rückkehr zum Tatort. — Ein Fall aus dem Jahre 1386. — Anfänge der Kriminalistik. — Primitive Motivsuche. — Der Mörder wird gesucht. — Die Kraniche des Ibykus und die Fliegen des Mr. Breese. — „*Exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor.*“ — Kriminalistische und magische Technik. — Orakel und Ordal. — Das orale Ordal. — Keine Sühne ohne Wiederholung der Tat. — Der Eid und die Folter. — Vom magischen zum wissenschaftlichen Indizienbeweis. — Der latente Charakter der Indizien. — Indizienbeweis und Justizirrtum. — Zur Psychopathologie der Urteilsbildung. — Psychologischer Scharfsinn eines Kriminalisten. — Materielle und psychische Realität. — Zur Zukunft der Strafrechtspflege. — Die „Allmacht der Gedanken“ im Strafprozeß. — Die Verdrängung in der Beweiserhebung. — Die Unheimlichkeit des unaufgeklärten Mordes. — Der Fall der Margaret Odell. — Schlußbemerkung

INTERNATIONALER PSYCHOANALYTISCHER VERLAG
GESELLSCHAFT M. B. H. WIEN I, IN DER BÖRSE

IMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHOANALYSE
AUF DIE NATUR- UND GEISTESWISSENSCHAFTEN

XVIII. Band, 1932 Sonderheft »Ethnologie« Heft 3/4

Die Psychoanalyse primitiver Kulturen

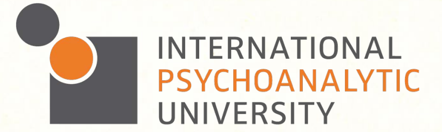
Von

Géza Róheim

Budapest

I) Zur Einführung

Die moderne Ethnologie wird immer mehr zu einer Wissenschaft, die nicht allein auf Stubenarbeit, sondern in gleichem Maße auf eigene Beobachtung des Forschers gegründet werden muß. Dieser Umstand bedingte bisher einen fühlbaren Mangel in der psychoanalytischen Ethnologie. Denn noch niemals war es Psychoanalytikern möglich gewesen, selber ethnologische Beobachtungen draußen, bei den sogenannten Primitiven anzustellen. Und es war auch wenig Hoffnung gewesen, diese Lücke in der psychoanalytischen Forschung bald zu schließen. Um so größer und freudiger war meine Überraschung, als die Prinzessin Georg von Griechenland (Marie Bonaparte) mir am Anfang des Jahres 1928 ihre Absicht mitteilte, eine Expedition zu finanzieren, die mir das Studium von Primitivvölkern für eine Dauer von zwei bis drei Jahren ermöglichen sollte. Nach einiger Überlegung entschloß ich mich zu einer Zweiteilung der mir zur Verfügung stehenden Zeit. Vor allem wollte ich die zentralaustralischen Völker aufsuchen, da ich in ihnen die klassischen Vertreter des Totemismus und des Jägertums erblickte. Auch hatte ich mich ja schon früher literarisch mit diesen Völkern beschäftigt und neigte aus verschiedenen Gründen zu der von Frazer und der klassischen Schule der englischen Ethnologie ver-



tretenen Ansicht, daß diese Völker die primitivste aller uns bekannten Kulturen besitzen. Ich hätte also eigentlich die gesamte zur Verfügung stehende Zeit auf die Völker Zentralaustraliens verwenden müssen, wenn nicht gewisse Überlegungen mir nahegelegt hätten, auch ein Gebiet matrilinearer Kultur zu durchforschen. Es ist nämlich langsam unter den Ethnologen üblich geworden, der analytischen Theorie von der Ubiquität des Ödipuskomplexes die Existenz matrilinearer — also vaterloser Gesellschaften entgegenzuhalten. Daß der Analyse Fernerstehende von diesem Scheinargument gegen die Freudsche Lehre berührt werden, ist nicht verwunderlich. Aber es scheint, daß auch analytische Kreise sich diesem von Ethnologen und Soziologen vorgebrachten Einwand zugänglich zeigen, und darum hielt ich es für zweckmäßig, auch solche Kulturen zu untersuchen, deren bloße Existenz schon die Lehre vom Ödipuskomplex zu erschüttern scheint, und mich darum bei meinen Forschungen nicht auf Australien zu beschränken.

Abgesehen davon mußte ich mir sagen, daß es ja ganz unbestimmt sei, wann ein Analytiker je wieder Gelegenheit haben würde, Primitivvölker zu besuchen, und daß ich mich daher mit besonderer Sorgfalt vor einer zu großen Einseitigkeit hüten müßte. Denn es war die Gefahr zu vermeiden, das in Australien Beobachtete in einer unzulässigen Weise zu verallgemeinern und alles von dem Gesichtspunkt der *tjurunga*-Kulturen zu betrachten. So entschloß ich mich, neben Zentralaustralien auch die Insel Normanby[1] — die südlichste der Entrecasteauxgruppe — zu besuchen. — Durch einen Zufall gesellten sich noch dazu die Somali. Im Jahre 1928 war nämlich eine größere Somalitruppe in Budapest, und bei dieser Gelegenheit hatte ich angefangen, ihre Märchen zu sammeln, um eine Art Vorübung für meine ethnologische Sammelarbeit anzustellen.

Ende des Jahres 1928 reiste ich mit meiner Frau von London ab. Meine Frau hatte es übernommen, die photographischen und kinematographischen Aufnahmen zu machen, und war mir auch sonst auf vielerlei Weise behilflich. In Aden unterbrachen wir die Reise und verbrachten einen Monat bei den Somali in Aden und Djibouti.

Ende Februar 1929 gingen wir in Adelaide an Land, wo wir von Dr. Basedow aufs freundlichste empfangen und mit Ratschlägen für die Reise nach Zentralaustralien versehen wurden. Was von den Aranda noch übrig war, war in Herrmannsburg um die Luthersche Mission versammelt, da ja die alten Jagdgebiete des Stammes gänzlich von den Weißen okku-

1) Ethnographisch und politisch gehört dieses Gebiet zu Neuguinea.

piert worden waren. Außerdem waren in diesem Jahr teils wegen der außerordentlichen Dürre, teils infolge von Verfügungen der Regierung etwa hundert Luritja hier versammelt. Vier Monate blieben wir in Herrmannsburg, wo meine Arbeit von den Leitern der Mission, Herrn Pfarrer Th. Albrecht und Herrn Lehrer I. A. Heinrich aufs weitestgehende unterstützt wurde. Von hier aus gelang es mir, mit Hilfe der Herren I. Macnamara und R. Buck mit den westlichen Stämmen (Pitchentara, Pindupi, Yumu, Nambutji usw.), die der Wissenschaft entweder nur dem Namen nach oder gar nicht bekannt waren,[1] in Verbindung zu treten. Anfang November waren wir wieder in Adelaide, wo ich anfing, die Resultate der australischen Expedition aufzuarbeiten und Vorbereitungen für die Reise nach Neuguinea zu treffen. In Port-Moresby besuchten wir zuerst Sir Hubert Murray, den Gouverneur von Papua, sowie die Herren Dr. Strong (Oberarzt) und F. E. Williams (Regierungsanthropologe), die uns alle mit Rat beistanden. Besonders tatkräftige Unterstützung wurde uns von den Herren der Methodistenmission, namentlich von den Herren Scriven, Guy und Dixen, zuteil. Von den Händlern war mir Herr J. E. Harrison, ein guter Kenner der Eingeborenen und ihrer Bräuche, vielfach behilflich. Neun Monate waren wir in Papua, d. h. eigentlich in Sipupu (Normanby). Im November des Jahres 1930 verließen wir Papua und blieben einen Monat in Sydney. Von Sydney gingen wir nach San Francisco. Amerika bildete die letzte Etappe der Expedition. Zwei Monate waren wir in dem Grenzstädtchen Yuma (Grenze von Arizona, Kalifornien und Mexiko), um die Yumaindianer der Reservation zu studieren, und reisten dann über New York heim.

Die nun folgenden Skizzen wurden eigentlich zum Zweck der Vorträge, die ich auf der Rückreise hielt, geschrieben. An der Universität von Chicago hielt ich drei Vorträge, einen öffentlichen und zwei für kleinere Gruppen (analytisch orientierte Professoren, soziologisch interessierte Studenten). An der Columbia-Universität hielt ich ebenfalls zwei Vorträge, einen in der *Post Graduate Medical School* und einen im *Teacher College;* ferner in New York vor den Mitgliedern der *New York Psychoanalytic Society* einen Kurs von drei Vorträgen. Die Vereinigung veranstaltete auch einen öffentlichen Vortrag in der *New York Academy of Medicine.* Ferner hielt ich einen Vortrag in der *New York Academy of Science,* veranstaltet von der *American Ethnological Society.* Der erste Vortrag in Europa fand in der

1) Die Pitchentara hat Dr. Basedow früher besucht, bisher aber nur Einzelheiten aus seinen Sammlungen veröffentlicht.

Pariser Psychoanalytischen Gesellschaft statt. In Berlin wurde wieder ein Kurs veranstaltet (Berliner Psychoanalytisches Institut, vier Vorträge). Dann hielt ich drei Vorträge in Budapest, einen in der Ethnographischen, zwei in der Psychoanalytischen Gesellschaft.

Die Reihe wird durch den Vortrag über „Ich und Gruppenideal" abgeschlossen, der für den Internationalen psychoanalytischen Kongreß in Interlaken bestimmt war.

Zwischen New York und Budapest hatte ich natürlich mit den Kollegen so manches Privatgespräch über diese Themen, und ich nenne hier diejenigen, deren Bemerkungen die endgültige Ausgestaltung dieser Aufsätze irgendwie beeinflußt haben: K. Menninger, Chicago; A. S. Lorand, New York; S. Radó, Berlin; Fr. Vilma Kovács und Fr. A. Bálint, Budapest.

Die Somaliarbeit zeigt eigentlich nur, aus welchen Anfängen sich die Methode entwickelte. Erst allmählich gelangte ich zu einem besseren Verständnis für die Aufgaben und Probleme der psychoanalytischen Ethnologie, oder vielmehr: es kamen neue Aufgaben und Probleme zu den altbekannten hinzu.

Ich gestehe, daß meine Anschauungen noch im Flusse sind und daß es daher eigentlich noch verfrüht ist, Resultate zu veröffentlichen. Andrerseits möchte ich aber das, was ich schon jetzt weiß, der analytischen Welt nicht so lange vorenthalten, bis ich meine ganzen Aufzeichnungen durchgearbeitet habe.

Nach meiner jetzigen Auffassung wird es dereinst auf Grundlage ähnlicher Forschungen möglich sein, eine psychologische Klassifikation der Menschheit aufzustellen und die einzelnen Völkerschaften nach Graden der Primitivität zu ordnen. Im Sinne eines solchen Systems wären die Australier von allen anderen mir bekannten Völkern durch eine breite Kluft geschieden; denn nur meine Freunde von der zentralaustralischen Wüste sind im wahren Sinne des Wortes als Primitive zu bezeichnen. Fehlen der Latenzzeit, relativ geringe Tiefe der Verdrängung mit rasch darauffolgender Projektion und gänzliches Fehlen der anal-reaktiven Charakterbildung sind die hervorstechendsten Merkmale dieser Schicht, durch die sie sich von allen anderen unterscheidet. Alle übrigen sogenannten „Primitiven", die ich kenne — Somali, Papuo-Melanesier, Yumaindianer — stehen uns psychologisch näher als den Australiern. Immerhin lassen sich bei den genannten Völkerschaften auch noch zwei bedeutende Merkmale feststellen, durch die sie sich von uns unterscheiden: die Stärke ihres Narzißmus und das Fehlen der sado-masochistischen Perversion.

Die Kultur entsteht aus der genitofugalen Libidoströmung,[1] d. h. aus dem Quantum an Triebenergie, das der direkten Sexualbetätigung entzogen wird: „Was die Kultur gewinnt, geht auf Kosten der Frau.“[2] Von dem Urmenschen zu den Pitchentara des Lake Amadeus und von diesen wiederum bis zu den Großkapitalisten von New York hat die Menschheit einen langen und mühsamen Weg zurückgelegt. Jetzt, am Ende dieses Weges aber, erwacht wieder ein Interesse für das Primitive, man beschäftigt sich mit Ethnologie und sendet Expeditionen aus, um das Primitive wenigstens in der Form von Reiseberichten wieder zu erlangen. — Freilich läßt sich das Geschehene nicht ungeschehen machen.

II) Psychoanalytische Technik und ethnologische Forschungsarbeit

1) Längst bevor ich Gelegenheit erhielt, Europa zu verlassen und Forschungsreisen zu unternehmen, hatte ich schon einige Bücher und viele Aufsätze über Ethnologie veröffentlicht. Sogenannte Durchschnittsgebildete, die niemals zögern, über Dinge zu urteilen, von denen sie nicht das Geringste verstehen, haben mich sehr oft gefragt: „So, Sie schreiben also über wilde Völkerschaften und kennen gar keine Wilden? Merkwürdig, wie können Sie über Leute schreiben, die Sie nie gesehen haben!“ Der Einwand gefiel mir nicht. Ich verbarg mein Mißfallen unter einer Maske der Überlegenheit und antwortete etwa: „Auch Maspero hat eine Geschichte Ägyptens geschrieben, ohne je einen der Pharaonen kennengelernt zu haben.“ Ich hätte auch antworten können: „Frazer hat niemals eine Forschungsreise gemacht und ist doch der größte lebende Ethnologe.“

Hatte ich so meinen Gegner zum Schweigen gebracht, so lehrte mich doch mein eigenes inneres Unbehagen, daß etwas an meiner Argumentation nicht in Ordnung war. Was es mit diesem Etwas für eine Bewandtnis hat, wird erst allmählich im weiteren Verlauf der Arbeit klar werden.

2) Seitdem Freud seine berühmte Arbeit „Totem und Tabu“ geschrieben hat, arbeiten wir alle, die wir seinen Spuren folgen, an dem Aufbau einer

1) Róheim: Animism, Magic and the Divine King. 1930, S. 381.
2) S. Freud: Das Unbehagen in der Kultur. 1930.

neuen Wissenschaft. Diese neue Wissenschaft nennen wir mitunter „psychoanalytische Ethnologie“, sind aber alle des Glaubens, daß es in Zukunft keine andere Ethnologie geben wird als diese. Wir haben vom Leben und der Mentalität der Primitivvölker manches Bild entworfen, aber weder Freud noch irgendeiner seiner Schüler — nur mich muß ich jetzt ausnehmen — hat jemals einen Primitiven gesehen. Viele Aufsätze sind veröffentlicht, viele Referate geschrieben worden über die Werke der psychoanalytischen Schule, die mit der weisen Bemerkung enden: „. . . aber kein Forschungsreisender wird solchen Behauptungen zustimmen.“

3) Kein Laie kann verstehen, daß es zu psychoanalytischer Arbeit besonderer Eignung bedarf. Ein Neurologe der Budapester Universität sagte einmal: „Ich weiß nicht, warum die Freudianer glauben, nur sie allein könnten analysieren. Wir geben unseren Patienten im einen Fall Brom, im anderen Fall analysieren wir sie, wie es gerade zweckmäßig ist!“[1] Manche unserer berühmtesten Forschungsreisenden stellen sich die Sache auch sehr einfach vor. Sie könnten etwa berichten: „Ich fragte die Eingeborenen aus: ‚Nehmt ihr eure Mütter zu Frauen und tötet ihr eure Väter?‘ Sie erwiderten: ‚Ihr seid wohl verrückt!‘ Das sollte doch wohl, meine ich, allen psychoanalytischen Spekulationen ein Ende bereiten.“ Wer in diesem Sinne schreibt, zeigt, daß er nicht begreift, was die Psychoanalyse überhaupt will. Natürlich gibt es da Gradunterschiede im Verständnis, aber ich glaube getrost sagen zu dürfen, daß niemand die Psychoanalyse ganz verstehen kann, der nicht selber analysiert worden ist. Um so mehr darf ich behaupten, wer ethnologische Forschungsarbeit im Sinne der Psychoanalyse treiben will, muß nicht nur selber analysiert sein, sondern auch selbst Analyse praktisch ausgeübt haben.

4) Einige mögen der Ansicht sein, daß bereits Prof. Malinowski die Psychoanalyse in der ethnologischen Sammelarbeit angewandt hat. Obwohl Malinowski selber nicht beansprucht, Analytiker zu sein, könnten doch einige seiner Behauptungen hinsichtlich der Analyse zu großen Mißverständnissen führen. So erwähnt er z. B., daß er, während er sich unter den Trobriandern aufhielt, von Prof. Seligman einige Werke Freuds erhalten habe und sich daraufhin daran gemacht hätte, die Richtigkeit von Freuds Traumtheorie an den Trobriandern zu erproben. Jemand, der zugesteht, bisher nie einen Traum analysiert zu haben — und zwar aus dem einleuchtenden Grunde, weil er nicht wußte, wie man das macht —, will Freuds Theorien

1) Zitiert nach Mitteilungen von Ferenczi.

nachprüfen![1] Trotzdem bilden die Werke Malinowskis den Übergang von der Ethnologie alten Stils zu der neuen. Denn wenn er auch nicht selber Psychoanalytiker ist, so hat er sich doch von den Schriften der psychoanalytischen Schule beeinflussen lassen. Er hat verstanden, daß es etwas gibt, was am einzelnen Individuum beachtet sein will, und daß sozusagen der *Code Napoleon* nicht das französische Volk ist. Statt der trockenen und verstaubten Wissenschaft, zu der die meisten seiner Vorgänger die Ethnologie gemacht haben, zeigen seine Bücher das Leben eines melanesischen Volksstammes in seiner ganzen Lebendigkeit. Er hat jedenfalls begriffen, daß eine Sammlung von Gesetzen nicht das Leben eines Volkes ausmacht. Wir sehen bei ihm nicht den abstrakten Begriff eines Wilden, sondern einzelne konkrete Individuen einer primitiven Gesellschaft, wie sie sich mit den ethischen Vorschriften ihres Stammes fügsam oder widerstrebend auseinandersetzen.

5) Und dieser Unterschied bestimmt die Grenzlinie zwischen der Arbeit, die sich in der Studierstube erledigen läßt, und jener anderen, die nur durch persönliche Beobachtung geleistet werden kann. Wenn man ein Buch über den Animismus schreiben will, bestrebt, diesen Begriff vom psychologischen oder geographisch-historischen Standpunkte zu erläutern, so kann man das in seinem Arbeitszimmer besorgen, ohne je eine Forschungsreise unternommen zu haben. Man mag, wie es mir gegangen ist, zu dem Ergebnis kommen, daß der Animismus der Kastrationsangst entspringt, indem die Seele einen unzerstörbaren Phallus symbolisiert. Aber wenn man so verfährt, wird man natürlicherweise dazu neigen, Unterschiede der Rasse oder Kultur zu vernachlässigen, und man braucht keine Ahnung davon zu haben, was dem Angehörigen eines primitiven Volksstammes sein Animismus bedeutet. Ist der Animismus hier eine Reaktionsbildung oder eine Sublimierung? Bildet er das Hauptventil der Kastrationsangt oder ist er nur von geringerer Bedeutung? Sogar die besten ethnologischen Werke werden auf diese Frage keine Antwort geben. Eine Theorie über den Ursprung des „Kula"[2] ist eine andere Sache als das Wissen um die Bedeutung, die der Kula für einen Angehörigen des Kularings besitzt. Der Unterschied zwischen der psychoanalytischen Ethnologie, wie man sie zu Hause betreiben kann, und jener anderen, die sich am lebenden Objekt abspielt, wird jedem Analytiker klar werden, wenn wir sagen, daß sich die „psychoanalytische Ethnologie in der Studierstube" vergleichen läßt der psychoanalytischen Bearbeitung von Werken der Literatur, während die Arbeit am lebenden

1) Br. Malinowski: The Sexual Life of Savages, 1929, S. 325.
2) Vgl. Malinowski: Argonauts of the Western Pacific.

Objekt bestrebt sein muß, einer therapeutischen Analyse möglichst nahe zu kommen. Im ersten Fall kann man wenig mehr tun, als den unbewußten Gehalt der Riten oder Mythen aufdecken, d. h. also, eine topische Betrachtung anstellen. Im zweiten Fall muß man die Wechselwirkungen von Es, Ich und Über-Ich zu begreifen suchen, d. h. man muß bei der Darstellung alle drei Gesichtspunkte in Betracht ziehen, den topischen, den dynamischen und den ökonomischen.

6) Bis zum heutigen Tage ist auch vom rein ethnologischen Gesichtspunkt sehr wenig über die Technik ethnologischer Forschungsarbeit geschrieben worden. Die einzige erwähnenswerte Ausnahme bilden wieder die Werke von Malinowski, deren Lektüre in diesem Zusammenhang unbedingt empfohlen werden muß. Ich habe nicht die Absicht, auf diesen Gegenstand hier ausführlich einzugehen, um so weniger, als ich doch nur das wiederholen könnte, was von Malinowski schon gesagt worden ist: man muß mit den Eingeborenen gut Freund werden, oder — um dasselbe noch einmal in der analytischen Kunstsprache auszudrücken —: man muß eine Übertragung herzustellen suchen.

Wie wir alle wissen, bildet die Übertragung den Grundstein jeder therapeutischen Analyse. Unter „Übertragung" verstehen wir die Verschiebung der ursprünglich dem Vater oder der Mutter geltenden libidinösen Strebungen der Kindheit auf die Person des Analytikers.

Es kann nicht oft genug gesagt werden, daß der analytisch forschende Ethnologe in einer ganz ähnlichen Lage ist wie der therapeutisch arbeitende Analytiker, nicht nur, weil alle menschlichen Beziehungen auf Übertragung, also auf umgeleiteten libidinösen Strebungen beruhen, sondern auch weil er absichtlich und planvoll „Geister aus der Tiefe beschwört", d. h. sich Träume erzählen und dazu assoziieren läßt. Denn Träume bilden, wie man weiß, die *via regia* zum Unbewußten, den Nachen Charons, der uns zur Unterwelt trägt.

Wenn der Analytiker in den Träumen der Eingeborenen manifest oder latent in Erscheinung zu treten beginnt, kann er sicher sein, eine Übertragung zustande gebracht zu haben, und wird, wenn er den Traum analysiert, auch die spezielle Natur dieser Übertragung erkennen. Als Beispiel mag ein Traum aus der Arbeit auf der Normanby-Insel dienen.

In der ersten Septemberwoche des Jahres 1930 hatte Doketa, der christliche Häuptling[1] von Loboda, den folgenden Traum:

1) „Häuptling" ist eine ungenaue Übersetzung für *esaesa*. Siehe die Arbeit über Doketa.

Ich ging mit Gomadobu angeln. Wir fingen einen Quadowara und zogen ihn heraus. Bei Bwaruada gingen wir an Land und schnitten den Fisch auf, und er kochte, als die Kirchenglocken läuteten. Mr. Walker sagte: „Laßt euern Fisch, er wird auf euch warten; geht erst zur Kirche, dann kommt zurück und eßt.“ Dann kamen wir zurück und Gomadobu schnitt den Fisch in Stücke. Ich erhielt den Rumpf und sagte: „Gib ihn unseren Freunden.“ Aber Gomadobu sagte: „Der Rumpf ist dein Teil, ich gebe ihn dir, unsere Freunde werden ihren Anteil später bekommen.“

Gomadobu ist mein Diener und „Interpreter“, von dem ich die Sprache erlerne. Er ist fast immer um mich, wie auch in dem Moment der Traumerzählung, und ich wende mich häufig an ihn um Erläuterung unklarer Punkte. Daher entspricht das gemeinsame Handeln von Gomadobu und Doketa im Traume einer gemeinsamen Aktion von Gomadobu und mir in der Realität. Da ich eine Zeitlang in dem Missionshaus von Bwaruada gewohnt habe, erscheine ich im Traum unter der Maske des Missionars Mr. Walker. Doketa hatte aber wirklich mit Gomadobu einen Fisch gefangen, und sie waren dabei gewesen, ihn zuzubereiten, als ich nach Gomadobu rief, worauf sie beide den Fisch liegen ließen.

Jetzt sage ich Doketa, daß die Person, die im Traume mich darstellt (M. Walker), offenbar etwas tut, was ihm unangenehm ist. Er solle jetzt einmal nachdenken, wann und wo ich etwas getan hätte, was ihm unlieb gewesen wäre.

Seine Antwort ist charakteristisch für seine ganze Rasse: Die offenkundige Aggression gegen mich wird gegen seine eigene Person gewendet. Er erzählt mir, daß er einige magische Heilmittel mir vorenthalten habe. Überdies weiß jeder, daß es hohe Zeit wäre, das *Sagari*[1] für Lobeseni zu bereiten. (Lobeseni ist sein Schwiegervater.) Aber er enthält es ihm vor, da er die Yams seines eigenen Gartens für das Trauermahl seiner Schwester braucht. Nebenbei bemerkt, steht diese Entschuldigung auf sehr schwachen Füßen. Für das *Bwabware*[2] seiner Schwester braucht er nur ein geringes Quantum von Yams, um die Geschenke, die er empfangen wird, mit Gegengaben beantworten zu können. Und er wäre sehr gut imstande, das Fest seines Schwiegervaters vorzubereiten, da er ein wahrer *esaesa* (angesehener, reicher Mann) von Duau ist. So lange wie möglich hält er mir gegenüber mit den magischen Heilmitteln zurück, wie mit den Erzeugnissen seines Gartens gegenüber seinem Schwiegervater. Im Traum ist dies durch das

1) Festverteilung von Yams.
2) Kleines Totenfest, Beendigung der Trauer.

Gegenteil dargestellt: Freigebig bietet er den besten Teil des Fisches seinen Freunden an.

Der Selbstanklage folgt eine Erzählung von Gomadobus Übeltaten. Obwohl Gomadobu in meinen Diensten stehe, habe dieser ihn gebeten, mir ein bestimmtes magisches Öl vorzuenthalten, weil er, Gomadobu, es zum Fischen brauche. Aber er, Doketa, habe nicht auf Gomadobu gehört, sondern er habe mir ein Bambusrohr voll Öl gegeben und dann ein zweites dem Gomadobu gebracht. Mit dem Öl ist das gemeint, was sie dort einen *bona* nennen, ein magischer Köder, um Fische oder Frauen anzulocken. Dann beginnt er zu berichten, wie Gomadobu ihn habe überreden wollen, in der *une*[1] eine gewisse Handlung auszuführen, die man als einen Verstoß gegen die strengen uralten Gesetze hätte auffassen müssen. Doketa hatte sein magisches Wissen von seinem Vater überliefert bekommen, der gemeinsam mit seinem Kreuzvetter *(nibana)* Kauanamo schwarze Magie *(barau)* betrieb. Kauanamo ist somit der *wahana*, d. h. der Onkel mütterlicherseits von Doketa. Die beiden *nibanas*, nämlich Doketas Vater und Kauanamo, hatten ihre Magie vermutlich vom gleichen Manne übernommen, einem Mann, der des einen Vater und des anderen Onkel war. Sie pflegten zusammen irgend jemanden umzubringen, ihm die Adern herauszureißen, und diese für ihr *bona*, d. h. für ihren Liebes- oder Fischzauber zu gebrauchen. Die beiden Personen des Traumes, die da gemeinsam das gleiche tun, bedeuten daher in der ersten Deutungsschicht mich selbst und Gomadobu, in der zweiten Doketas Vater und Onkel.

Doketa sagt, er bedaure sehr, daß sein Onkel Kauanamo nicht anwesend sei; er, Doketa, hätte gern in dessen Gegenwart von Kauanamos Taten auf dem Gebiet der *barau* (schwarzen Magie) erzählt, um dadurch den alten Mann zu beschämen, damit er dann auf das Thema noch weiter eingehe und weitere Geständnisse mache. Da mir Doketa soeben von Übeltaten Gomadobus erzählt hat, ebenfalls mit der Absicht, Gomadobu zu beschämen, ist es klar, daß in dem Personenpaar des Traumes Gomadobu an Stelle des Kauanamo, seines *wahana* (Onkels) steht, und ich die Stelle von Doketas Vater einnehme. In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu wissen, daß ich bei den Eingeborenen Doketa (Doktor) genannt werde, also Doketas *wariesa*, d. h. Namensvetter bin.

Wäre er nicht Christ geworden, so würde er ein großer *barau* geworden sein, gleich seinem Onkel Kauanamo, der jetzt der *barau karena* (Stamm

1) „Kula" bei Malinowski.

des *barau)*[1] ist, d. h. der größte *barau* von Duau. Dann berichtet er in aller Unschuld, was geschehen wäre, wenn Kauanamo uns von seiner *barau*-Kunst erzählt hätte. Er hätte bei Beginn seiner Rede einfach etwas Speichel in die Luft gespritzt und das hätte hingereicht, mich und Gomadobu zu erledigen. Beide wären wir tot gewesen, kaum daß er seinen Zauberspruch begonnen hätte. Da er, Doketa, es selber ist, der den Kauanamo zu dieser Tat bewegen will, können wir mit einiger Sicherheit den Weg zu den unbewußten Affekten zurückverfolgen, die ihn in seiner Kindheit bewegten, als er seinen Vater und seinen Onkel belauschte, wie sie in dunkler Nacht irgendwelche geheimnisvollen und verbotenen Dinge trieben: gerade so wie er mir jetzt den Tod wünscht, dürfte er seinerzeit gewünscht haben, ein großer Zauberer zu sein und Vater und Onkel zu töten. Aber ach, er versteht nichts von der Zauberkunst, denn er ist ein Christ. Im Traum wiederholt er diesen Verzicht, denn er sagt dort, der Rumpf des Fisches soll anderen Leuten gegeben werden. Dieser Verzicht wird im Traum aber auch wieder rückgängig gemacht, denn Gomadobu — d. h. eigentlich Kauanamo:[2] — sagt ihm: „Nein, das ist dein Anteil."

Weitere Assozationen führen zu der Sitte des *eliamu*. Dies ist eine Handlung, durch die zwei Männer ihre Freundschaft besiegeln. Sie besteht darin, daß beide mit demselben Mädchen eine Nacht verbringen. Hier liegt Doketas wichtigste unbewußte Phantasie: nicht Kauanamo, sondern Doketa selber geht mit dem Vater auf nächtliche Abenteuer. Nun ist ein Mann, der nachts umherstreift, entweder ein Zauberer oder einer, der auf Liebeswegen geht. So wie ich im Traume ihn vom Fischessen weg zur Arbeit rufe, hatte ihm früher seine Mutter oft zugerufen: „Hör' auf mit Spielen, komm und arbeite im Garten!" Jetzt können wir noch einen Schritt weitergehen: er identifiziert mich sowohl mit seiner eigenen Person als auch mit dem Vater und mit der Mutter, d. h. mit dem Menschen, der etwas Böses tut — Zauberei, Liebesabenteuer — und ebenso mit der verbietenden Macht. Es zeigt sich auch noch eine weitere Entwicklungsphase in seiner kindlichen Wunschphantasie: er besucht zusammen mit dem Vater Mädchen, die Mutter aber hält sie beide zurück. Am selben Tage erzählt er von einem Trauerritus: Wenn ein angesehener Mann, ein wirklicher *esaesa*, stirbt, zieht seine Schwester den Rock aus und tanzt nackend. Das darf

1) Superlativform.

2) Von Kauanamo hätte er *barau* lernen können. (Er ist keineswegs so unschuldig, wie er sich stellt.)

aber nur die Schwester tun. Täte es eine andere Frau, so würde man sagen sie sei die Geliebte des Toten gewesen.

Dieser Nacktanz der Schwester stellt nämlich den Inzest mit dem Toten symbolisch dar. Der Inzest wird möglich, weil durch den Tod des Inzestobjekts die auf den Inzest gesetzte Todesstrafe gewissermaßen vorweggenommen ist. Dieser Einfall liefert einen Beitrag zum Verständnis seines Wunsches, daß ich durch die Zaubersprüche des Kauanamo getötet werden möge. Er identifiziert sich nämlich mit mir, und mein Tod würde ihm den Weg zu einer erwünschten inzestuösen Beziehung freigeben, und zwar zu dem Inzest mit der Mutter. Denn am Ursprung der Entwicklung seiner kindlichen Phantasie, daß er gemeinsam mit seinem Vater zu Frauen geht, steht die Phantasie des Mutterinzests, bei dem er ja auch das Liebesobjekt mit dem Vater teilt. Der große *esaesa*, bei dessen Tod die Schwester nackt tanzt, bedeutet also zugleich auch seinen Vater, der sterben muß, damit er selbst die Mutter besitzen kann.

Ein anderer Traum Doketas wirft noch mehr Licht auf diese Zusammenhänge. Gegen Ende meines Aufenthaltes träumt er, *er komme zu spät, um mir Lebewohl zu sagen.* Etwas Entsprechendes hatte sich wirklich zugetragen, als ein Freund von ihm nach Salamo abreiste. Er hatte versprochen, nach Monatsfrist zurückzukehren, hatte aber das Versprechen nicht halten können, da sein Weib dicht vor der Niederkunft stand und dies Ereignis abgewartet werden mußte. Zu dem Traum assoziierte er noch den Wunsch, mit mir in das Land des weißen Mannes zu reisen, und die Bitte, ich solle nicht vergessen, in Salamo seine Tochter Ileboma aufzusuchen, für die meine Frau und ich so viel wie Mutter und Vater bedeuteten.

Sein Wunsch, mit mir und meiner Frau in das Land des weißen Mannes zu gehen, bedeutet daher: den Vater, nämlich mich, beim Verkehr mit der Mutter, d. h. meiner Frau, zu ersetzen. Er bedeutet aber auch das Verlangen, meine Frau (seine Mutter) beim Koitus zu vertreten, da er ja mit seinem Freund böse ist, weil der bei seiner Frau blieb, statt zu ihm zurückzukehren.

Der Analytiker wird daher, wenn ein Mann ihm eine Schildkröte anbietet und einen unerhörten Preis dafür verlangt, nicht überrascht sein zu hören, daß Doketa den Mann veranlaßt hatte, so viel zu fordern: der Vater soll nicht die Beute des Fischzuges bekommen, oder wenn er sie bekommt, so soll er dafür zahlen. D. h. damit die Schwester nackt für ihn tanze, muß er vorher gestorben sein.

So wie der Analytiker bei einer therapeutischen Analyse durch die Deutung der Übertragung imstande ist, die ursprüngliche infantile Libidoorganisation

zu rekonstruieren, so kann der ethnologisch forschende Analytiker aus den Übertragungsträumen erkennen, wie die Libidoorganisation und der Charakter eines Volkes beschaffen sind.

In Doketas Traum erscheint der Analytiker als eine Verdichtung aus den Eltern des Träumers.

Lomenaj, ein anderer Eingeborener, träumt, daß *ich ihn verlasse und ihm ein Abschiedsgeschenk überreiche.* Das Geschenk entspricht genau der Gabe, die er von einer weißen, bei den Trobriandern lebenden Dame erhielt, als er aus ihren Diensten schied. Er schildert nun die Freigebigkeit der Dame und vergleicht sie mit meiner eigenen Art, die Eingeborenen zu behandeln. Dann erzählt er mir, daß sie wegen ihrer großen Kraft von allen gefürchtet werde. Er vergleicht ihre Gastfreundlichkeit mit der seiner Großmutter, die nie müde wurde, Leuten, die zu ihr zu Besuch kamen, etwas zu schenken. Seine Großmutter habe ihm geraten, es in allen Stücken so zu machen wie sie, denn dann würden die Leute immer *gwausoara* sein, d. h. glücklich sein, wenn sie ihn sehen. Kurz bevor er mir das erzählt, hat sein *sagari* stattgefunden und er schreibt das gute Gelingen dieses Festes dem Umstand zu, daß er genau nach den Weisungen der Großmutter gehandelt hat.

In diesem Traum spiele ich offenbar die Rolle der Großmutter. Ich tue dabei das, was er selbst und jeder andere Papua bei dem *sagari*-Fest zu tun pflegt. Der *toni-sagari*, der bei dem Fest das Essen auszuteilen hat, spielt die Rolle der ihre Kinder nährenden Mutter, d. h. er wird zu einer Art männlicher Mutter. Dieser Inhalt spiegelt sich in den Traumassoziationen, in der weißen Frau, die berühmt ist wegen ihrer Kraft (männlicher Charakter) und wegen all der guten Dinge, die sie freigebig wegschenkt (mütterliche Haltung).

Seitdem ich angefangen habe, etwas von der Wesensart der Papua oder eigentlich der Duauleute zu begreifen, bin ich mir immer bewußt gewesen, daß ich die Rolle des *esaesa* spielte, d. h. des reichen oder berühmten Mannes, der allen gibt und keine Gegengabe erwartet. Oft kamen gänzlich fremde Eingeborene zu mir von Sigasiga oder Lomitawa und sagten: „*dimdim maibokana garana kowa kajgeda dumadumana: esaesa wawasaj*", d. h.: „alle weißen Leute sind schlecht, du allein bist anders, nämlich ein wirklich großer (reicher) Mann". Wenn ich auch gut weiß, daß das Kompliment eines Papua nicht allzu ernst genommen werden darf, zeigen mir doch die Träume von der Art des oben erzählten, daß sie in diesem Falle wirklich meinten, was sie sagten.

Doch die gleiche Einstellung des Forschers paßt nicht für alle Kulturen. Bei den Aranda- und Loritjastämmen in Zentralaustralien haben wir eine ausschließlich männliche Gesellschaft. Die Männer sitzen in einer Gruppe zusammen und erzählen sich die Taten und Schicksale der mythischen Ahnen, deren irdische Repräsentanten sie selber sind, oder sie stellen die Handlungen dieser Erzählungen dramatisch dar, wobei jeder tunlichst die Rolle desjenigen seiner Vorväter spielt, dessen Reinkarnation er zu sein glaubt. Das ist die typische Szene der zentralaustralischen Wüste. Anfang April des Jahres 1929 hatte der alte Wapiti, der zur Zeit, als die Weißen zuerst in das Land eindrangen, schon ein erwachsener Krieger war, den folgenden Traum:

„Ein kukurpa kommt, während ich schlafe, ganz dicht zu mir heran und umarmt mich, dann tut er den nankara-Stein in meinen Körper und verschwindet."

Das ist eine nahezu genaue Wiederholung des Traumes, den er nach seiner Weihung zum Medizinmann geträumt hat. Wir hatten am Tag zuvor von diesem Ereignis gesprochen und er hatte mir erzählt, daß ein Medizinmann immer von einem *altjiranga mitjina* (Vorfahr) desselben Totems „gemacht" wird. Da er selber ein Mitglied der Wapiti ist, d. h. dem Wilden-Yam-Totem angehört, wurde er durch den Urwapiti „gemacht", dessen Reinkarnation er ist. Die Weihung geht so vor sich, daß der Urwapiti ihm einen Yam (das Totem) unter den Nagel schiebt, und dann dringt der magische Stein, der *nankara*, durch diesen Yam hindurch in seinen Körper. Der Stein breitet sich nun aus, durchdringt sein ganzes Fleisch und kommt beim Fingernagel wieder heraus. Nach dem Erwachen — denn die Prozedur fand während des Schlafens statt — spricht er durch die Nase. Nun sieht er, d. h. der neugeschaffene Medizinmann, einen Baumstumpf und sagt zu diesem Stumpf:

„warkinji wanka kuya anka!"
„scheltend Wort — böses Wort!"

Er denkt, der Stumpf wäre ein Mann und schelte ihn aus. Dann kommt ein Mann, aber er sieht zwei. In Wirklichkeit ist es sein Vater, der nach der Weihung zu ihm kommt und ihm verdoppelt erscheint.

Ich weise hier auf einen Widerspruch hin zwischen dem Bericht, den mir Wapiti gab, und der Beschreibung in dem Buche Strehlows. Strehlow erzählt nämlich, daß der Medizinmann vom *erintja* (*L. mamu* = Dämon) „gemacht" wird, während Wapiti mir sagte, der Medizinmann werde von dem Geist eines Vorfahren „gemacht". Der Widerspruch ist um so be-

merkenswerter, als Wapiti zugleich auch Strehlows Hauptgewährsmann war. Zur Rede gestellt, antwortet mir Wapiti, daß der Bericht, den er mir eben gab, korrekt sei, während das, was er Strehlow gesagt habe, verfälscht wäre, so etwa, wie man eben Missionaren Bericht erstatte.

Es ist nicht schwer, den Traum des Medizinmannes zu deuten. Wir müssen uns nur klar machen, daß Wapiti, d. h. das mythische Wesen, das den Yam in den Körper des menschlichen Wapiti legt, dasselbe Wesen ist, das den zeugenden Yam einst in den Körper seiner Mutter gelegt hat. In meinem Buch über den australischen Totemismus deutete ich diese übernatürliche Zeugung als eine mythische Projektion der realen Zeugung, indem ich ihren übernatürlichen Charakter aus der Ödipussituation ableitete. Ich habe dann später bei meinen Forschungen an Ort und Stelle viele schlagende Beweise für diese Auffassung gefunden. Wenn nämlich das mythische Wesen Wapiti der Vater des Mannes Wapiti ist, so versteht man, daß er mit ihm dasselbe tut, was er früher mit seiner Mutter tat, nämlich seinen, des Geistes, Penis (dargestellt durch den *tjurunga* oder durch den Yam selber) in des Mannes Körper einführen. Dies liefert zugleich die Erklärung für die auf die Werbung folgende Vision. Die beiden Väter, die da auftreten, bedeuten den realen Vater und diejenige Vater-Imago, von der die Erfüllung des negativen Ödipuswunsches ersehnt wird. Nun hat aber der Mann Wapiti auch den Yam gegessen, d. h. er hat den Vater kastriert. Die zwei Väter, die ihm erscheinen, stellen also eine Überkompensation seiner Aggression gegen den Vater dar und zugleich die Projektion seiner unbewußten Homosexualität.

Eine gewisse Schwierigkeit besteht darin, den Inhalt des Traums mit dem, was er mir am vorangehenden Tage erzählte, in Übereinstimmung zu bringen. Denn nach seiner Erzählung werden Medizinmänner nicht von Dämonen „gemacht"; im Traum aber ist es der Hundedämon *kukurpa*, der ihn in die Kunst des Medizinmannes einführt. Aus anderen Quellen aber habe ich noch etwas Wesentliches hiezu erfahren. Es gibt nämlich eine tiefliegende Verbindung zwischen Dämonen und Ahnengeistern. Des alten Wapiti Ehrlichkeit soll nicht in Frage gestellt werden, er hat weder Strehlow noch mich belogen, sondern beschrieb nur die gleichen Dinge von verschiedenen Standpunkten aus. Altinga erzählte mir, die Ahnengeister würden von den Frauen *mamu* genannt, das sind Dämonen mit einem besonders großen Phallus, die die Frauen verfolgen und zu begatten versuchen. In diesem letzten Traum nimmt daher der Hundedämon die Stelle der Vater-Imago des ersten Traumes ein. Auf meine Frage, wie denn der *kukurpa*

ausschaue, sagte mir Wapiti, ganz wie der Foxterrier, der mir folgte, als ich am Abend vorher zu seinem *wurley* (Hütte) kam. Außerdem gleiche der *kukurpa* dem Hunde eines Mannes namens Mangaraka. Margaraka ist der Mann von Wapitis Schwester, also der natürliche Repräsentant seines Vaters.[1] Überdies gehört Mangaraka zu demselben Totem wie Wapitis Bruder. Ich erscheine nun den Familienmitgliedern gleichgesetzt und mein Hund ist das im neuen Traum verwendete Symbol für den Penis seines Vaters. Was mich zu einer Vater-Imago geeignet macht, ist einfach genug. Wir haben zusammen unter Ausschluß der Frauen in einer Gruppe gesessen und uns von den Sagen und den herrlichen Tagen vergangener Zeiten unterhalten, und diese sublimierte Beziehung zwischen Vater und Sohn ist die eigentliche Grundlage zentralaustralischer Geselligkeit. Ein Aluritja ist nicht wie ein Papua, der einem ins Gesicht hinein schmeichelt. Zwar hatte auch Wapiti einige freundliche Worte für mich, aber er rühmte mich nicht so plump in meiner Gegenwart. Nur von anderen erfuhr ich, daß der alte Mann gesagt hatte, ich sei ein „*galtja indorra*", d. h. sehr bewandert in den Lehren des Stammes. Natürlich konnte ich mit Hilfe der Werke von Spencer und Strehlow ihn oft durch meine Kenntnis der Theologie und Geschichte der Aranda oder Luritja in Erstaunen setzen. Hier kann man übrigens gut sehen, wie sich die Ideale der beiden Gebiete unterscheiden. Für einen Duaumann ist es die Hauptsache, reich zu sein, aber gelehrt zu sein bedeutet dem Luritja alles.

7) Hier kommt nun der Punkt, wo die Analogie zwischen klinischer Analyse und ethnologischer Forschungsarbeit endet, und wir müssen nun auf die für unsere Arbeit ungünstigen Differenzen hinweisen. Wir können draußen in der Wüste die Übertragung nicht so handhaben wie daheim in unserem Behandlungszimmer. Einem Pitchentara sagen, daß er in Wirklichkeit seine Mutter zu heiraten und seinen Vater zu töten wünscht, würde bedeuten, ihn eines Verbrechens zu beschuldigen, wegen dessen jeder ältere Mann seines Stammes ihn mit dem Zauberknochen und jeder jüngere mit dem Speer töten würde. Man würde seine Freundschaft verlieren, wenn man so etwas sagte. Oder sagte man etwa einem Papua, daß er nicht das edle Wesen ist, das er zu sein glaubt, sondern in Wirklichkeit kaltherzig und grausam, und daß er den, dessen Freund er zu sein wähnt, in Wahrheit töten möchte, so würde er sich vor Scham umbringen oder wenigstens als Auskunftsquelle weiterhin nicht mehr in Betracht kommen.

1) Vater = Mann der Mutter. Mangaraka = Mann der Schwester.

Es wäre unmöglich, auf die Begrenztheit der menschlichen Verantwortung hinzuweisen, wie sie in der psychoanalytischen Theorie vom Unbewußten begründet ist, und wir können uns auch nicht etwa darauf beschränken, einfach eine Behauptung hinzustellen, wie man es in der therapeutischen Analyse gelegentlich tun mag. Ich glaube auch nicht, daß es helfen würde, den Inhalt des Ödipuskomplexes in einer milden Form zu umschreiben, etwa so: Hast du dich gefreut, als der Vater abwesend war und du mit der Mutter allein geblieben bist? — Ich glaube, alle solche Versuche würden mit einem Nein beantwortet werden und würden jeder weiteren Auskunfterteilung ein Ende setzen.

Man wird dem entgegenhalten, daß dies ja in jeder Analyse vorkomme, daß wir gewohnt seien, dies Widerstand zu heißen, und daß es gar nicht ohne diesen Widerstand gehe. Sehr wahr, aber man darf nicht vergessen, daß der Primitive kein Patient ist. Er kommt nicht zu uns mit einem seelischen Konflikt, für dessen Bewältigung er unsere Hilfe erbittet, und er ist ganz gewiß nicht bereit, für das Vorrecht, daß er seine Träume erzählen darf, etwas zu bezahlen. Um überhaupt nur in Fühlung mit ihm zu geraten, muß man das gewohnte analytische Vorgehen umkehren und muß ihm etwas schenken, während man ja sonst dem Patienten den Wert, den die Analyse für ihn besitzt, dadurch begreiflich macht, daß man ihn dafür etwas zahlen läßt. Bei allen Eingeborenen gilt der Weiße als ein höheres Wesen, das über viele begehrenswerte Dinge verfügt, z. B. Tee, Büchsenfleisch, Sago, Tabak oder Reis. Und ein Weißer, der dem Eingeborenen nicht etwas schenkt, erscheint ihm als ein ganz verruchtes Wesen. Über sich selbst zu sprechen, bedeutet für den Primitiven eine schwere Arbeit, der er sich nicht ohne Entschädigung Tag für Tag unterziehen wird. Der Primitive ist nicht nur kein Patient in unserem Sinne, sondern er kann auch nur ein sehr viel bescheideneres Maß an psychischer Anstrengung ertragen, als ein Angehöriger eines zivilisierten Volkes auszuhalten vermag. Nachdem ich mir in Duau durch die Deutung von Träumen bei einer Reihe von Gewährsmännern Beweise für die Tragfähigkeit der Übertragung verschafft hatte, ging ich zu einer aktiveren Form der Analyse über: Wenn etwas in dem Traum auf den Vater oder die Mutter hinwies, so sagte ich nun: „Erzähl' mir etwas über den Vater oder die Mutter." Das Ergebnis war, daß für einige Zeit keine Träume mehr auftraten. Einige kamen nach Hause in ihre Dörfer und sagten: „Wir haben die Namen der Toten beendigt", d. h. wir waren gezwungen, über Tote zu sprechen. Der Papua ist alles andere als aufrichtig. Er mag nicht sagen,

daß für ihn tabu ist, über irgendeine bestimmte Sache zu reden. Steht er einem aber Aug in Auge gegenüber, so hat er nicht den Mut, eine Auskunft zu verweigern. Er wird einem nur von da ab aus dem Wege gehen. Nun wußte ich, daß es dort mit einem tabu belegt ist, den Namen eines Toten auszusprechen. Aber ich wußte nicht, daß auch schon das Reden über die Toten tabuiert ist. Als es mir gelang, nach Überwindung der ersten Symptome des kollektiven Widerstandes der Eingeborenen auf diesen Gegenstand etwas genauer zu sprechen zu kommen, erfuhr ich, daß es, genau genommen, zwar nicht tabu ist, über Tote zu reden, daß es aber allgemein als unpassend gilt. Schließlich erhielt ich eine Aufklärung, die mir die Sache verständlich machte: Wenn jemand über seinen verstorbenen Vater offen spricht, so gerät er in den Verdacht, daß er ihn vermittels schwarzer Magie getötet habe, oder anders ausgedrückt, daß er ihm den Tod gewünscht habe. Daraufhin durfte ich mir sagen, daß sich die Meinung der Eingeborenen von der meinen gar nicht so sehr unterscheidet.

8) Selbstverständlich ist die Übertragung die Grundlage jeder ethnologischen Arbeit, wenn auch die Nicht-Analytiker unter den Ethnologen diese Form der menschlichen Beziehung nicht mit dem Wort „Übertragung" bezeichnen und nichts von ihren infantilen Wurzeln wissen. Sie stellen die Übertragung instinktiv her, einfach, weil sie ihre Arbeit lieben und daher auch die Menschen, denen diese Arbeit gewidmet ist. Ich will nun nicht damit etwa gesagt haben, daß der Analytiker seine Arbeit ganz und gar nach einem bewußt durchdachten Schema erledige oder erledigen solle. Auch er muß instinktiv die richtige Haltung finden, instinktiv, d. h. durch ein unbewußtes Denken. Freilich wird er dank seiner Fähigkeit, seine eigenen Motive zu analysieren, sich bald bewußt werden, was er tut und warum er es tut. Der analytisch nicht gebildete Ethnologe dagegen arbeitet mit einer unanalysierten Übertragung und, was noch schlimmer ist, mit einer unanalysierten Gegenübertragung. Die Gegenübertragung ist bisher in der Literatur noch nicht genügend diskutiert worden, bildet aber einen ganz wesentlichen Faktor der Therapie. Unter „Gegenübertragung" verstehen wir die affektive Einstellung, die der Analytiker seinem Patienten gegenüber einnimmt. Sie ist die eines nachsichtigen Elternteils, mit einem Zuschuß von Identifizierung mit dem Kind, d. h. dem Patienten, ein Zuschuß, der ja auch bei den wirklichen Eltern niemals fehlt.

Wenn der Ethnologe auch theoretisch von der inneren Ähnlichkeit aller Menschen überzeugt sein mag und daher bei Menschen schwarzer oder brauner Hautfarbe die gleichen Strebungen, Sehnsüchte und Ängste erwartet,

die er bei sich selber kennt, so bleibt er doch das Kind einer anderen Rasse und Zivilisation. Nur allmählich überwindet er das Gefühl des Fremdseins in der neuen Umgebung. Der Zauberer (Giftmischer) und der Menschenfresser werden schließlich so alltägliche Erscheinungen, wie die Berufsgenossen oder Freunde in Europa es waren, und es erfolgt ein Umschwung nach der entgegengesetzten Seite. Die vorher unheimliche Menge wird ihm jetzt zu einer Gesellschaft idealer Wesen, wie sie etwa der idyllischen Vorstellung entspricht, die sich Rousseau von den Naturvölkern gemacht hat: menschliche Wesen, unbelastet von den Sorgen und konventionellen Bindungen der Zivilisation, unschuldige Kinder wird er zu sehen glauben, die ein glückseliges Leben führen, in dem es nur Liebe gibt, Spiel und gute Kameradschaft. Er wird sich nicht leicht bewußt werden, daß diese Auffassung bestimmt ist durch die Reaktion gegen die entgegengesetzte, von einem unversöhnlichen Rassenhaß diktierte, wie er sie bei den weißen Händlern kennenlernt, mit denen er in Berührung kommt.

Ich stelle mit Bedauern fest, daß einige unserer bedeutendsten Forscher die Primitiven in maßloser Weise idealisieren. Aber man darf sich darüber nicht wundern, denn gute Forschungsarbeit setzt eine Übertragung voraus, und es gibt keine Übertragung ohne Gegenübertragung. Dasselbe gilt in noch gesteigertem Maß für Bücher ethnologisch interessierter Missionare. Denn auch der Missionar will Einfluß gewinnen auf die Primitiven und kommt ohne Übertragung und Gegenübertragung nicht aus. Da er weit davon entfernt ist, seine eigenen psychischen Mechanismen und die seiner Gemeindemitglieder zu kennen, nimmt er leicht eine Haltung ein, die man, wie ein Händler sich einmal mir gegenüber ausdrückte, auf die Formel bringen kann: „Ein Eingeborener kann nichts Unrechtes tun." Ein Mitglied der Methodistenmission in Neuguinea erzählte mir einmal mehrere Anekdoten über die Trobriander, die er seit Jahrzehnten genau kannte. Er hob, ganz ähnlich wie Malinowski das getan hat, ihre angeborene Höflichkeit ganz besonders hervor. „Sie werden Sie rühmen", sagte er, „für alles, was Sie tun. Und es besteht bei ihnen die Sitte, daß der Belobte dem Lobenden etwas zahlt *(tillayipoy)*. Wenn Sie stolpern, werden sie sich aus purer Höflichkeit hinfallen lassen und sagen, ,oh wie geschickt ist der weiße Mann, auf diesem schauderhaften Weg stolpert er nur, während die Kinder des Landes richtig hinfallen'." Der Missionar hatte ihnen dann einmal gesagt, daß es für ihn tabu sei, Lobsprüche zu bezahlen. Darauf geschah es, daß, als er eines Tages einen Delphin geschossen hatte, die zuschauenden Eingeborenen zu ihm sagten: „O tonugana,

wenn dir dieses Tabu nicht auferlegt wäre, würdest du so viel Lob von uns zu hören bekommen, daß du bei Sonnenuntergang ein armer Mann wärest." Derselben Gesinnung entspringt der folgende Brauch: Wenn ein Eingeborener von Duau oder von Tubetube als Sieger vom *hararaku* — das ist ein Wettkampf um Armbänder *(mwari)* oder Halsketten *(bagi)* — zurückkehrt, so hißt er den *doe*[1] in seinem Kanu. Sobald die Nachbarn dieses Siegeszeichen erblicken, stürzen sie in das Dorf des Helden und holen weg, was nicht niet- und nagelfest ist. Überlegenheit eines Einzelnen über seine Kameraden, worin sie auch immer bestehe, können sie nicht ertragen. Neid ist einer ihrer ausgeprägtesten Wesenszüge. Der eigentliche Sinn des Lobegeldes ist der, daß ein Mann, der etwas besitzt, was die anderen begehrenswert finden, etwas dazu tun muß, den Neid, die Wut und den Haß seiner Kameraden zu besänftigen. Das sind also die Gefühle, die jener „bezaubernden Höflichkeit" zugrunde liegen, von der einige Missionare und Ethnologen so viel Wesens machen. Dabei ist der Lack so dünn aufgetragen und die Maske so durchsichtig, daß schon ein gewöhnlicher gesunder Menschenverstand hindurchschauen müßte, wenn er nicht, durch die Gegenübertragung verblendet, die Wirklichkeit in einem allzu rosigem Licht erblickte.

9) Ein weiterer wichtiger Grundsatz der therapeutischen Analyse ist die Technik des freien Assoziierens. Man sagt dem Patienten, er solle seine Gedanken gehen lassen, alle bewußte Kritik ausschalten und jeden Einfall, der ihm kommt, aussprechen. Er solle sich nicht darum kümmern, ob die Einfälle ihm als zu kraß, als unanständig, unlogisch oder sinnlos erschienen; er dürfe alles aussprechen und man werde sich bemühen, den tieferen Sinn des Gesagten herauszufinden. Es ist recht schwer, den Patienten dahin zu bringen, daß er diese Regel befolgt, und es braucht geraume Zeit, bis man feststellen kann, daß der Patient es aufgegeben hat, seine Einfälle einer bestimmten Ordnung zu unterwerfen. Einen Primitiven aber kann man unmöglich zum freien Assoziieren bewegen, man kann nichts anderes tun als warten, bis er es einmal unwillkürlich tut. Die beste Methode ist, im Anschluß an eine Traumerzählung eine Reihe von Fragen zu stellen und dann zu warten, bis der Eingeborene ins Reden kommt. Wir dürfen dabei nicht vergessen, daß er, wenn er auch keine bewußte Anstrengung macht, frei zu assoziieren, sich doch auch nicht bewußt kontrolliert. Die innere Bedingtheit aller psychischen Abläufe beschränkt sich ja nicht auf die

1) Die Flagge. Ein Streifen der Pandanuspalme.

Behandlungsstunde, und daher hat es auch für den Psychoanalytiker, der Primitivvölker studiert, einen Wert, sich die Reihenfolge, in der der Eingeborene ihm seine Auskünfte gibt, zu merken. Es bewährt sich oft, dem Primitiven, wenn er über seinen Traum nichts mehr zu erzählen weiß, zu sagen, man wisse nun alles, was mit dem Traum zusammenhinge, und er solle sich nun einen anderen Gesprächsgegenstand wählen. Dadurch treibt man ihn aus seiner Zurückhaltung heraus, und es kann vorkommen, daß er einem dann den gewünschten Schlüssel zu dem Verständnis des Traumes in Gestalt eines Liedes, eines Mythos oder eines Zauberspruches liefert. Kann man keinen Traum erhalten, ist die Sache schwieriger. Man sollte sich aber immer notieren, wer einem eine bestimmte Geschichte oder ein bestimmtes Lied vorgetragen hat. Später, wenn man erst alle Träume, Geschichten, Lieder und Berichte ein und desselben Gewährsmannes beisammen hat, so werden sich zwischen ihnen bestimmt Zusammenhänge ergeben, und die einzelnen Elemente werden gegenseitig zu ihrem Verständnis beitragen.

Die Methode der freien Assoziation hat ihre Vorzüge und ihre Nachteile, wenn man von ihr bei dem Studium der Kultur eines Primitivvolkes Gebrauch machen will. Man muß sich immer bewußt sein, daß der Analytiker bei uns zu Hause jeweils nur in die seelische Verfassung eines einzelnen Individuums einzudringen versucht, während der Analytiker draußen in der Fremde zwei Dinge zugleich im Auge haben muß: er analysiert den Eingeborenen X., zugleich aber auch eine menschliche Gesellschaft, nämlich die, der X. angehört. Für den Analytiker in der Heimat erübrigt sich diese zweite Aufgabe, da er ja derselben Volksgemeinschaft angehört wie der Patient. Analytiker und Patient sprechen hier die gleiche Sprache, nicht nur im philologischen Sinn, indem sie die gleichen Wörter gebrauchen, sondern auch im psychologischen Sinn, indem sie den gleichen sozialen Wertmaßstab anlegen. Der Analytiker in der Fremde muß also auch immer Ethnologe sein. Er muß ethnologische Erfahrung besitzen und ethnologische Gesichtspunkte anwenden können, d. h. er muß — wie ich oben schon dargetan habe — die Überlieferung und die Sitten des zu erforschenden Volksstammes kennen. Denn diese Kenntnisse bilden das Fundament der Übertragung.

Man mag also ruhig von der Methode der freien Assoziation Gebrauch machen, um ein vollständiges Bild der zu untersuchenden Kultur zu erhalten, und man wird manche Auskünfte empfangen, die man niemals durch direktes Befragen hätte bekommen können. Wir wissen aber andrerseits auch sehr

gut, daß ein Patient die Methode der freien Assoziation auch mißbrauchen und in den Dienst des Widerstandes stellen kann. So wird etwa der Buchhalter einer Bank viele Analysenstunden damit verbringen, dem Analytiker Vorträge über Buchhaltung zu halten, bloß um nicht von anderen, lebenswichtigeren, aber auch peinlicheren Dingen zu sprechen. Dasselbe ereignet sich beim Studium der Primitiven. Der Gewährsmann gibt uns endlose Berichte über Lieder, Mythen und Gartenmagie, damit man keine Zeit mehr habe, nach Träumen, nach dem Sexualleben oder nach schwarzer Magie zu fragen. Man muß sich dann entscheiden, ob die Mitteilungen, die man so erhält, genügend wertvoll sind, oder ob man es darauf ankommen lassen kann, eine Menge von Einzelheiten zu verlieren, eventuell eine Reihe von Tagen nutzlos verstreichen zu lassen, um etwas von dem in Erfahrung zu bringen, was die Eingeborenen zurückzuhalten versuchen.

Gegen Ende meines Aufenthaltes in Normanby-Island gab ich öffentlich bekannt, daß ich in einem Monat abreisen würde, daß ich nun genug über Mythen, Feste, Sitten, Magie und Lieder erfahren hätte und daß nur noch die zu mir kommen sollten, die einen Traum erzählen könnten. Der Erfolg war genau derselbe, der unter günstigen Umständen durch eine Terminsetzung in der therapeutischen Analyse erzielt werden kann. Träume kamen in Mengen zum Vorschein, und ich bekam mehr Aufklärungen auch gerade über kulturelle Dinge, als ich durch endlos fortgesetzte Wiederholung derselben Einzelheiten hätte bekommen können. Kommt eine Zeremonie in einem Traum vor, so hat man davon oft viel größeren Gewinn, als wenn einem dieselbe Zeremonie am hellichten Tage vorgeführt wird.

10) Bei der ethnologischen Feldarbeit gibt es zwei verschiedene technische Verfahren, von denen das eine durch das Vorgehen von Spencer und Gillen, das andere durch das von Strehlow bei dem Studium der Arandas illustriert wird. Spencer und Gillen pflegten die Aufführungen von Zeremonien zu veranlassen und geben uns außerordentlich genaue Beschreibungen der dabei zu beobachtenden äußeren Erscheinungen. Sie erzählen uns genau, wie der Darsteller geschmückt war, wie er herumsprang oder sich wand, manchmal auch, wen oder was nachzuahmen er sich bemühte. Aber sie haben nicht erkannt, daß das Ritual immer die Dramatisierung eines Liedes darstellt, und daß es für den, der das Lied nicht kennt, sinnlos wird. Ja sie gehen sogar so weit, zu behaupten, daß die Eingeborenen selbst ihre rituellen Lieder nicht mehr verstehen. Entweder kannten sie die Sprache der Eingeborenen nicht genügend oder hatten die Zeit nicht, in diese Probleme tiefer einzudringen, weil sie von den zahl-

losen Zeremonien ganz in Anspruch genommen waren und es daher immer mit einer Masse von Menschen zu tun hatten. Ihre Methode könnte man als die extravertierte beschreiben. Das entgegengesetzte Extrem stellt die Methode des Rev. Strehlow dar. Ausgerüstet mit einer vollständigen Sprachkenntnis, die er sich in fünfundzwanzig Jahren ständigen Zusammenlebens mit den Arandas als Prediger und Bibelübersetzer erworben hat, betreibt er seine Studien immer nur mit ein oder zwei alten Eingeborenen auf einmal. Er hat Zeit und Geduld und liefert eine vollständige und genaue Übersetzung der sakralen Gesänge. Aber er hat niemals eine Zeremonie mit eigenen Augen gesehen. Denn als Missionar ist er bemüht, die Kulthandlungen der Eingeborenen zu unterdrücken und darf sie daher nicht durch seine persönliche Anwesenheit sanktionieren. Infolgedessen ist auch sein Wissen von den Zeremonien und ihrem Verhältnis zu den Dichtungen ungenau und irreführend; denn wenn auch die alten Männer, mit denen er arbeitet, die besten Gewährsleute des Stammes sind, so sind sie doch keine geübten Ethnologen, die das, was sie selbst getan haben, genau erklären könnten. Seine Methode kann man als die introvertierte bezeichnen. Er konzentriert seine Arbeit auf wenige Persönlichkeiten, und dadurch fallen für ihn die Vorzüge und Nachteile aus, die sich ergeben, wenn man mit einer größeren Menge arbeitet.

Für den Psychoanalytiker ist eine rein „behaviouristische" Betrachtungsweise wie die Spencers ebenso unbefriedigend wie die lebensferne Methode Strehlows. Ich habe mir immer zunächst eine Zeremonie mit eigenen Augen angesehen und mir dann alle dafür in Betracht kommenden Aufklärungen zu verschaffen gesucht. Ich habe mir nicht nur die Einzelheiten erklären lassen, sondern auch zufällige Assoziationen und — *last not least* — darauf bezügliche Träume verwendet. Die Skylla, nur Handlungen zu berichten und keine Worte, habe ich ebenso zu vermeiden gesucht, wie die Charybdis der Worte ohne Handlungen.

11) Der Ethnologe alter Schule war hauptsächlich daran interessiert, die Sitten, Gesetze oder Gewohnheiten eines bestimmten Landstriches zu erforschen. Er versuchte, ein möglichst großes Gebiet bei seinen Studien zu berücksichtigen, wahrscheinlich, um die verschiedenen Variationen der einzelnen Gebräuche und die Art ihrer Verbreitung besser verfolgen zu können. Der moderne Ethnologe, besonders wenn er der *„functional school"* angehört, beschränkt seine Arbeit auf einen kleinen Landstrich und bemüht sich, die kulturellen Erscheinungen und ihre Wechselbeziehungen so genau wie möglich kennenzulernen. Während er die oft allzu kühnen Spekulationen

der alten Schule verwirft, haben seine eigenen Ableitungen oft einen etwas unfruchtbaren Charakter. Alle Veröffentlichungen dieser Schule, mögen sie nun Kanus betreffen, Heirat, Magie oder Handel, kommen, wie es uns scheinen will, ungefähr zum gleichen Schluß, nämlich, daß das in Rede stehende Phänomen das Strukturelement einer Ganzheit ist, im sozialen Mechanismus eine wohldefinierte Funktion erfüllt und mit anderen sozialen Phänomenen in Wechselwirkung steht. Von Weisheiten so selbstverständlicher Art werden wir schwerlich befriedigt sein. Unser Ziel muß vielmehr sein, die Formel für den unbewußten Wunsch zu finden, durch den jede Gesellschaftsstruktur determiniert ist, ebenso wie jedem Traum und jeder Neurose ein System solcher unbewußten Wünsche zugrunde liegt. Zu diesem Ziel führen uns mehrere Wege. Der erste und wichtigste Zugang zum Unbewußten ist die Traumanalyse. Wenn man sich dabei immer eine Zeitlang an das gleiche Individuum hält und sich eine ganze Reihe seiner Träume erzählen läßt, sich Einblicke in seinen Lebenslauf und Charakter verschafft, so bekommt man eine Vorstellung von der Entwicklungsgeschichte der Libido dieses Individuums, und wir können daher auch von der Analyse einzelner Individuen sprechen. Diese Methode liefert uns zweierlei: einmal das Verständnis der Psyche des alten Jirramba oder des alten Kauanamo, typischer Vertreter der Aranda oder der Duauleute, zum anderen Male die Kenntnis des unbewußten Sinnes eines bestimmten Glaubenssatzes oder Rituals.

Die zweite Methode ist die der Erforschung des Sexuallebens. Ich könnte manche berühmte ethnologische Werke namhaft machen, in denen minutiöse Einzelheiten über das Töpferhandwerk oder einen ähnlichen Gegenstand angeführt werden, in denen aber nichts darüber zu finden ist, welche Stellung beim Koitus gewöhnlich eingenommen wird. Ja, ich möchte glauben, jeder Unbefangene wird mir recht geben, wenn ich sage, daß das Sexualleben des Menschen vielleicht beinahe so wichtig ist wie die Steinsplitter, die bei der Anfertigung der Axt abfallen. Wenn das, was ich Analyse nenne, in der ethnologischen Arbeit dieselbe Rolle spielte wie im Behandlungszimmer, so wäre eine besondere Untersuchung des Sexuallebens natürlich überflüssig. Aber leider macht der Primitive keinerlei Anstrengungen, peinliche Wahrheiten mitzuteilen, und man kann ihn daher auch nicht mit einem Analysanden vergleichen. Kein Mensch ist ganz aufrichtig, wenn er über sein eigenes Sexualleben spricht, und daher ist auch eine einzige positive Auskunft, die man über diesen Gegenstand erhält, beweisender als hundert Verneinungen.

Neben der Traumanalyse und der Erforschung des Sexuallebens sollte man nicht vergessen, die Kinder zu beobachten, die uns manches lehren können, was die Erwachsenen vergessen haben. Hiebei habe ich eine Art von Spielanalyse nach der Methode von Frau Klein angewandt, natürlich meist, ohne Deutungen zu geben. Dazu hätte ja wohl auch keine Veranlassung vorgelegen — ich hätte durch das ausbrechende Feld- und Dorfgeschwätz nur den Widerstand vergrößert, und schwerlich wäre ich dadurch zu klareren Ergebnissen gekommen.

Die vierte Methode bedient sich der Mythen, Zeremonien und Bräuche und ihrer analytischen Auswertung. Die Zuverlässigkeit der Deutungen wird dabei wesentlich verstärkt, wenn man die Beobachtungen zum Vergleich heranzieht, die sich aus dem persönlichen Zusammensein mit den Gewährsmännern ergeben und mit nie erlahmender Aufmerksamkeit sich auch die unbedeutendsten Einzelheiten wie Scherze, gelegentliche Bemerkungen, Fehlleistungen beim Sprechen usw. notiert oder dem Gedächtnis einprägt.

Wenn alle diese Wege der Forschung in einem und demselben Punkt zusammenlaufen, dürfen wir des Ergebnisses ziemlich sicher sein. Vergleichen wir unsere Arbeitsweise mit der der beiden Wissenschaften, zu der sie in den engsten Beziehungen steht, so können wir nicht umhin, zu behaupten, daß wir es hier mit einer neuen Art von Ethnologie zu tun haben. Wir können damit alles leisten, was die Ethnologie alten Stiles zu leisten imstande war, und noch einiges mehr. Die Methoden sind neue, die Resultate sind neue und neu sind auch die Probleme. Vergleichen wir unsere Ergebnisse mit denen der therapeutischen Analyse, so werden wir schon mehr zur Bescheidenheit gestimmt. Hinter den Leistungen der therapeutischen Analyse bleiben die unsrigen zurück; schon unsere Ziele sind weniger weit gesteckt. Wir wollen die Gegebenheiten nicht ändern, sondern nur verstehen. Wenn wir auch durch Vermehrung der analytisch erforschten Tatsachengebiete den Forschern, die sich um die mehr theoretischen — d. h. die metapsychologischen — Probleme bemühen, einige Dienste leisten, so wollen wir uns doch darüber im klaren sein, daß unsere Wissenschaft in dem großen Gebäude der menschlichen Erkenntnis nur einen kleinen Mauerstein darstellt.

III) Über den Volkscharakter der Somali

1) *Die Infibulation*

Das hamitische Nordostafrika ist ein Gebiet, das mir ethnologisch ganz fern liegt. Wenn ich trotzdem das Somalivolk als erstes Studienobjekt meiner Reise wählte, so war bei dieser Wahl vor allen Dingen die Sitte der Infibulation bestimmend.

Meine erste Bekanntschaft mit Somalileuten machte ich im Jahre 1928 in Budapest. Hagenbeck hatte damals eine Gruppe frisch aus ihrer Heimat hieher gebracht, mit der ich vier Wochen arbeitete. Im Jahre 1929 habe ich dann in Aden und Djibouti diese Studien fortgesetzt.

Um die Wirkung der Infibulation auf die Somali zu verstehen, lassen wir sie am besten selbst darüber berichten. — Aden Hassan, vom Stamme Habr Aual, sechzig Jahre alt, sagte mir:

„Bei der Beschneidung der Mädchen im siebenten Lebensjahr wird ein Teil der Klitoris und der Labien entfernt. Dann nimmt man Dornen als Nadel und Haare vom Schwanz der Pferde als Faden und vernäht die Wunde mit drei Dornen. In der Hochzeitsnacht soll nun der Gatte die Frau ‚öffnen'. Wenn er Angst davor hat, so ruft er seine weiblichen Verwandten herbei und bittet sie, die Jungfrau ‚zu einer Frau zu machen'. Ist er aber willensstark genug, so macht er es allein und benutzt dazu seine Fingernägel. Wenn der Mann sein Weib nun in der Hochzeitsnacht ‚öffnet', so blutet sie zweimal; einmal, wenn er die Naht mit dem Messer aufschneidet, das zweite Mal, wenn er mit dem Penis die Jungfernhaut durchbohrt."

Der zweite Bericht stammt von der dreißigjährigen Ewado, vom Stamme der Habr Toljaala:

„Kein Mädchen darf unbeschnitten bleiben. Eine Midgansfrau (die Midgans sind die Pariakaste der Jäger) schabt mit einem scharfen Messer die Haut ab. Dann schließt sie die Lippen zusammen, bindet die Beine aneinander und überschüttet die Wunde mit *mera*, Harz. Mit aneinandergebundenen Beinen muß das Mädchen nun sieben Tage liegen. Während dieser ganzen Zeit darf sie nichts Flüssiges zu sich nehmen, da die Wunde sonst, in Folge des Urinierens, nicht heilen würde. Man gibt ihr nur trockenes Brot und Butter (*ghee* = geronnene Butter) zu essen. Als ich sah,

daß die Midgansfrau zu mir kam, hatte ich große Angst. Nach sieben Tagen wurden meine Beine wieder frei gemacht, und ich konnte gehen. Man bewegt sich zuerst nur sehr langsam, um nicht zu fallen. — In der Hochzeitsnacht kommt wieder die Midgansfrau, um das junge Weib zu öffnen. Ist das geschehen, so vollführt der Mann sofort den Beischlaf, der sehr schmerzhaft ist. Es gibt Frauen, die den Mann wegen dieser Schmerzen verlassen."

Ali Hershi, von Habr Aual, berichtet:

„Zwischen dem dritten und achten Jahr werden die Knaben von einem Midgan beschnitten. Dem Mädchen wird die Vagina von einer Midgansfrau vernäht. Wenn bei den Mädchen nach der Beschneidung die Wunde vernäht ist, so bleibt nur ein ganz kleines Loch, so groß (er zeigt es mit einem Bleistift). — Wenn wir diese Sitte nicht hätten, so würden wir ja nie wissen, wen wir bekommen. Denn die Mädchen laufen ja frei herum und machen, was sie wollen. In der Hochzeitsnacht muß der Gatte die Vagina öffnen. Das kann man aber weder mit dem Finger noch mit dem Penis. Man muß dazu ein Messer nehmen, mit dem die Narbe durchschnitten wird. — Manchmal aber hat der Bräutigam Angst davor, das Fleisch zu durchschneiden. Dann ruft man eine Midgansfrau, die das Weib öffnen muß, und bezahlt sie dafür. Diese Schwäche des Mannes gilt aber als große Schande, als Eingeständnis der Impotenz. Er ist ein Mann mit einem schwachen Herzen. — Will das Mädchen den Mann aber nicht so beschämen, so kommen beide überein, nichts zu sagen. Dann müssen sie so zusammen leben, bis er den Mut aufbringt, die Frau zu durchschneiden. Dann erst kommt das Ärgste! Er muß die blutende Frau sofort koitieren, da sonst die Wunde wieder vernarben würde und die Operation wiederholt werden müßte. Diesen Koitus, der für die Frau schrecklich schmerzhaft ist, muß man erzwingen. Manche Frau leistet eine ganze Nacht Widerstand. Sie weint so, daß ihr nicht nur Tränen, sondern auch Blut aus den Augen fließt. Man muß ein starkes Herz haben, um durchzudringen."

Wir sehen also zunächst, daß die Operation eine Verdopplung des Jungfernhäutchens erzielt: „Zweimal blutet die Frau, einmal, wenn der Gatte die Vernähung mit dem Messer durchschneidet, das zweite Mal, wenn er das Hymen mit dem Penis durchbohrt."

Man muß also annehmen, daß die Jungfrau als Sexualobjekt eine besonders starke Bedeutung für den Somali hat, da er sich die Jungfräulichkeit des Weibes durch einen Eingriff von so traumatischem Charakter und mit dem Endziel der Verdopplung des Hymens zu erhalten sucht.

Die Geschichte des *Malak Kaded,* d. h. des Mannes, der immer dummes Zeug anordnet, zeigt uns die Bedeutung der Jungfräulichkeit besonders klar.

Eines Tages schlachtete *Malak Kaded* ein weibliches Kamel und schnitt den Buckel in kleine Stücke. Ein Stück steckte er in die Scheide einer Frau, die schon dreimal geboren hatte. Am nächsten Tag war es vollkommen schwarz. Darauf wiederholt er den Versuch bei einer Frau, die erst zwei Kinder hatte. Aus ihrem Genitale nimmt er das Fleisch halb schwarz und halb weiß wieder heraus. Bei einer Jungfrau aber bleibt es weiß wie Schnee. Deshalb sollen die Männer nur Jungfrauen heiraten, denn eine Frau, die schon mehrere Kinder hatte, „zerbricht dem Mann die Knochen." Seinem Rate folgen die Somali.

Diese Geschichte berichtete mir Aden Hassan. Vorher erzählte er mir die Sage von der Königin, die alle Knaben kastrieren ließ, und darauf seine eigenen Angstträume. Mir scheint daher die Annahme berechtigt, daß diese doppelt betonte Jungfernschaft der Braut eine doppelte Verneinung der Mutter bedeutet, eine Verneinung der Gebärerin und der kastrierenden Königin.

Das zweitwichtigste Moment bei der Operation ist aber, daß eine vollkommen glatte Oberfläche hergestellt wird. Die Klitoris wird also nicht, wie der Berichterstatter sagt, teilweise, sondern vollständig und glatt abgeschnitten, die Vaginalöffnung vollkommen vernäht und das Haar an dem Mons veneris glatt rasiert. Welche Bedeutung kommt der Vagina und der Klitoris für das Unbewußte der Somali zu? Lassen wir es uns von den Sagen erzählen:

Einst kamen alle Frauen zu einer Beratung zusammen. „Das Ding, das wir da haben, die Vagina, ist sehr schlecht", meinten sie, und waren gleich bereit, sie mit dem Messer wegzuschneiden. Eine Frau jedoch meinte: „Es nützt uns gar nichts, wenn wir dort hineinschneiden, denn was tun wir mit dem inneren Teil?" So gaben sie ihr Vorhaben auf.

Auch *Malak Kaded* gibt uns hier wieder deutlichen Bescheid. — Er wollte einmal wissen, ob die Männer oder die Frauen mehr Ausdauer in der Abstinenz hätten. Darum ließ er zwölf Burschen und zwölf Mädchen in getrennte Zimmer sperren, in denen sich sonst alles befand, was sie brauchten. Nur das andere Geschlecht ist nicht da. Nach sechs Monaten erst werden die Zimmer wieder geöffnet. Die Burschen sind alle gesund und munter, von den Mädchen jedoch sind elf tot und auch die zwölfte liegt im Sterben. Man fragt sie nun, wodurch sie als einzige sich das Leben erhalten habe. Darauf antwortet sie: „Ich hatte den Kamm meines Bruders

mit und habe von Zeit zu Zeit daran gerochen. So spürte ich doch wenigstens den Geruch eines Mannes." — Dann fragt man sie, welches der Mädchen am längsten gelebt habe, und sie bezeichnet eine der Toten. *Malak Kaded* „öffnet" nun dieses Mädchen und untersucht ihr Genitale. Er findet dort einen riesigen Wurm, dem mit Feuer und Stein nicht beizukommen ist. Als nichts hilft, koitiert er endlich ein Weib und schüttet den Samen auf die tote Frau. Darauf stirbt der Wurm sofort.

Diese beiden Geschichten sagen uns: Wenn die Frauen sich an der Vagina eine Wunde beibringen wollen, so deuten sie damit an, daß sie selbst die Vagina als Wunde empfinden, in der das „Fleisch" des Mannes verwest. Um diese Angst gegenstandlos zu machen, muß die Vagina verschwinden. Die Angst ist aber bisexuell determiniert. In der Wunde steckt der Wurm, der Penis, der mit Samen begossen d. h. Samen gießend stirbt, von dem erigierten zum Normalzustand zurückkehrt. Der Penis der Frau ist aber die Klitoris, die als Vorbereitung zum normalen Sexualleben abgeschnitten wird.

Die folgende Geschichte zeigt uns die Stellung des Mannes gegenüber der Infibulation.

Ein Mann geht mit seiner Frau in ein fremdes Dorf. Da man sie nirgends aufnimmt, verbringen sie die Nacht in einer Moschee. Um Mitternacht wollen beide urinieren, doch die Türen des Tempels sind versperrt. Da stellt sich der Mann an das Fenster und uriniert im hohen Bogen hinaus. Die Frau will es ihm nachmachen, aber vergebens sucht sie das Genitale zu strecken, es fließt alles in den Tempel zurück. Da ruft der Mann: „Warum urinierst du nicht weit in die Ferne? Möge Gott den strafen, der dir die Klitoris abgeschnitten hat!"

Für den Mann bedeutet die Infibulation also eigentlich eine volle Vernichtung des Sexualobjektes: Durch die Vernähung verschwindet die Vagina, durch die Klitorisbeschneidung der Frauenpenis. Dem entspricht auch das stark traumatische Moment der ganzen Operation. Der Mann erzwingt den Geschlechtsverkehr in einer für die Frau äußerst schmerzhaften Form, er gebraucht Penis und Messer. Ehe wir nun die Frage stellen, warum der Mann eine solche Vernichtung des Sexualobjektes braucht, müssen wir den Versuch machen, die Operation vom Standpunkt der Frau aus zu verstehen. Es muß aber vor allem bemerkt werden, daß die Operation eigentlich eine dramatisch abgekürzte Wiederholung der phylo- und ontogenetischen Entwicklung ist. Die Frau soll die Klitoriserogeneität aufgeben und zur vaginalen Erogeneität fortschreiten. Man könnte demnach meinen, die Operation

fördere die richtige Einstellung der Frau im Sexualleben. Die spärlichen Daten, die uns zu Gebote stehen, sind aus zwei Analysen gewonnen. Leider dauerten beide Analysen infolge der schwierigen äußeren Umstände nur je eine Woche.

Die erste Analyse ist die der Ewado, einer jungen Prostituierten aus der Pariakaste der *Tumal*, der Schmiede. Sie erzählte mir folgenden Traum, den sie in der Nacht vor ihrer Beschneidung hatte:

Viele Männer kamen und wollten mit mir koitieren. Sie hatten mich sehr lieb und waren immer bei mir. Das war in Aden. Von dort nahmen sie mich weg und trugen mich in ein anderes Land, welches lichterloh zu brennen begann. Ich verbrannte mich an dem Feuer. An allen vier Ecken brannte das Haus. Ich rannte in das Feuer hinein und fing an, mit brennenden Kleidern zu laufen. Dann kam ich in ein anderes Haus, in dem viele Leute waren; sie schnitten mir die Kleider vom Leibe. Ich war ganz nackt und erwachte.

Aus der Analyse geht hervor, daß die „vielen Leute", die auch in ihrem Leben als Prostituierte eine ausschlaggebende Rolle spielen, die Flucht vor dem Vater, also die Flucht vor dem Inzest darstellen. Der Vater wohnt in Aden — und im Traum wird sie von dort weggetragen. Die brennende Wunde der schmerzhaften Operation, die am nächsten Tage vorgenommen werden soll, wird mit Libido besetzt und als Liebesfeuer dargestellt. Nach der offiziellen Traumdeutung kündet der Traum Unglück an. Es muß seinetwegen ein Ziegenbock geopfert werden. Das bedeutet eine wichtige Ergänzung des Traumtextes. Es heißt: Weg von Aden, wo der Vater wohnt, der Alte wird „geopfert".

Die zweite Analysandin war Fathumo, eine geschiedene Frau des Dulbahantastammes. Infolge der außerordentlichen Brutalität des Vaters trat bei ihr früh eine Wendung von der positiven zur negativen Ödipuseinstellung ein. Dann aber identifiziert sie die Mutter mit der Midgansfrau, die sie beschnitten hat, und fürchtet, auch bei ihr ihren Penis zu verlieren. Trotz Operation und Ehe hat sie ihre „männliche" Einstellung bewahrt. Sie erzählt ein Märchen von der schönsten Frau der Welt, die aber erst in den Besitz ihrer Schönheit gelangt, wenn ihr eine Affenhaut, die Klitoris, in der Hochzeitsnacht abgeschnitten wird.

In beiden Analysen können wir sehen: Durch den gewaltsamen Eingriff wird die ursprüngliche psychische Einstellung nicht geändert. Im ersten Fall war der Abwehrmechanismus der Ersetzung des einen durch die vielen schon vorgebildet und wurde beibehalten. Im zweiten Fall war die Klitoris,

d. h. die männliche Einstellung, trotz des Abschneidens psychisch noch vorhanden. Wie sich die Sache bei einer normalen glücklichen Ehefrau verhält, läßt sich allerdings nicht sagen, denn eine solche kommt nicht zu dem weißen Ungläubigen.

Um nun die Frage beantworten zu können, warum der Mann einen solchen radikalen Eingriff in die Geschlechtsteile des Weibes ausführt, ist es unerläßlich, einiges über das Sexualleben dieses Volkes mitzuteilen.

2) Der Koitus

Die Somali sind ein polygam lebendes Volk, bei dem es häufig vorkommt, daß der Mann viel älter ist als seine Frauen. Es ist also kein Wunder, wenn die Frage, ob der Mann die Frau befriedigen kann, eine große Rolle im Sexualleben dieses Volkes spielt. — Die Erzählungen, die ich zur Illustrierung folgen lasse, sind alle dem Alltag entnommen:

Ein Mann hatte zwei Schwestern geheiratet. Nach kurzer Zeit beklagten sich die Frauen: „Du kannst uns nicht befriedigen, obwohl wir dir genug zu essen geben. Wir wollen dir darum etwas eingeben, damit dein Penis steif werde.“ Sie gaben ihm also ein Gemisch ein, das aus Honig und verschiedenen Blättern bestand. Nach dem ersten Koitus mit der einen Frau fragt die zweite: „War es jetzt besser?“ „Nicht so übel“ — antwortete die erste. Darauf gab ihm die zweite Frau noch mehr von der Medizin ein. Jetzt machte er es so gut, daß sie hinterher nicht fähig war aufzustehen. Er hatte ihre Gebärmutter verletzt, weil sein Penis zu groß geworden war. Man rief nun die Midgansfrau, und diese verordnete eine Schonzeit von vierzehn Tagen. Darüber war die zweite Frau sehr erfreut und sagte zu ihrem Mann: „Weder bei Tag noch bei Nacht darfst du ausgehen, ich gebe dir alles, was du brauchst.“ Als der Mann immer schwächer wurde, begann er darüber nachzudenken, wie er die Frau loswerden könne. Zuletzt befahl er ihr: „Beuge dich vorwärts.“ Nun koitierte er sie von hinten mit solcher Kraft, daß der Damm zwischen Vagina und Anus riß. Nun waren beide krank, und er gab ihnen die Scheidung.

Wir sehen hier die Frau, die unersättlich ist, weil sie unbefriedigt bleibt, und die für den Mann eine wirkliche Gefahr bedeutet. Als Schutz ihr gegenüber benutzt der Mann seinen Penis, ohne jede zärtliche Objektbesetzung, einfach als Waffe. Wahrscheinlich verhält sich die Sache aber so: Die Frau ist unbefriedigt, weil sie vom Mann nur vergewaltigt und nicht geliebt wird. — Aphrodisiaka scheinen allgemein im Gebrauch zu sein.

Eine Frau hat ihren Mann verlassen, weil er keine Erektion bekommt. Vollkommen verstört und aus Mangel an Befriedigung, „im Gehirn verändert", geht sie in ein fremdes Dorf. Dort wählt sie zwölf Männer aus, läßt sich von ihnen koitieren und bleibt immer noch unbefriedigt. Plötzlich gewahrt sie einen Kameltreiber, der an einem Feuer hockt, um sich zu wärmen. Noch bei keinem Mann hat sie solch großen Penis gesehen, darum versucht sie es auch mit ihm. Aber auch er kann sie nicht befriedigen. Nun ruft sie alle Männer des Dorfes herbei und läßt sich von zwanzig koitieren. Darauf ist sie befriedigt, ist nun wieder normal und kann wieder heiraten. Den Mann, den sie jetzt heiratet, nennt sie: *Abdi Adwena*, d. h. den Mann, der einen Penis wie ein Kamel hat.

Eine andere Frau schreit auf offenem Markte: „Bei meinem Mann will ich nicht bleiben. Er kann mich nicht befriedigen, denn er ist ja ein Kastrierter." Der Mann wird darüber wütend und koitiert seine Frau vor den Augen aller Leute. Darauf zeigt er den immer noch erigierten Penis und fragt: „Ist das ein Eunuch?"

Ich könnte noch viele ähnliche Geschichten anführen, aber das Wesentliche läßt sich schon an diesen Beispielen erkennen. Die Frau ist unbefriedigt und oft nymphomanisch. Der Mann leidet unter der Kastrationsangst. Die Ausdrücke für einen Impotenten und einen Kastrierten decken sich, und wenn man sagt: „Der ist ein Eunuch", so meint man eigentlich, er sei impotent. So kommt es, daß dem Volksbewußtsein, trotz der stark sadistischen Einstellung, die sich in allen Sitten und Bräuchen wiederspiegelt, doch die Frau als der stärkere, im Koitus siegende Teil erscheint. Dies zeigt auch die folgende kleine Anekdote. Ein kleiner Junge fragt seinen Vater: „Wie kommt es, daß du von der Mutter immer besiegt wirst? Du bist doch stärker als die Hyäne — und die Mutter hat doch vor der Hyäne Angst!"

Es ist überaus merkwürdig zu beobachten, eine wie große Bedeutung das Essen als vorbereitender Akt des Geschlechtsverkehrs für den Somali besitzt. „Die Araberfrauen sind nichts wert", sagt er, „denn man bekommt von ihnen nur ein paar Datteln oder Süßigkeiten. So kann man nichts Tüchtiges machen. Die Somalifrau ist ganz anders. Sie setzt einem eine ordentliche Mahlzeit vor! Viel gedörrtes Fleisch und geronnene Butter, Krüge mit Milch! Darauf legt sie wohlriechende Kräuter in einen Topf und räuchert sich damit das Genitale. Ohne diese Räucherung lieben wir es nicht, den Koitus auszuführen, aber so können wir es mehrere Male."

Wir haben schon aus der Beschreibung der Infibulation und der Hochzeitsnacht sehen können, wie stark sadistisch der Somali der Frau gegenüber

eingestellt ist. Auch die Mahlzeit vor dem Koitus hat eine solche Färbung. Wir wissen ja, daß die tiefste sadistische Einstellung mit dem ersten Erscheinen der Zähne zusammenhängt und als Sexualziel das Aufessen des Partners hat. Nun sehen wir bei diesem Volk, bei dem die allgemeine Einstellung des Mannes der Frau gegenüber so stark vom Sadismus beeinflußt ist, daß für sie die wichtigste Vorbereitung zum Geschlechtsverkehr eine tüchtige Mahlzeit, symbolisch wohl das Aufessen der Frau, ist.

Vielleicht wird uns die Koitusform noch einige weitere Aufschlüsse geben. Die eigentliche Koitusform der Somali ist folgende: Die Frau liegt auf der Seite, der Mann hockt zwischen ihren Beinen und legt das eine Bein der Frau über seine Schulter. Dabei kann er die Bewegungen seines eigenen Gliedes beobachten. Beide Beine der Frau über die Schultern des Mannes zu legen und hockend zu koitieren, ist die Art der Araber. — Die Frau *a tergo* zu koitieren, ist eine Strafe und eine Demütigung. Nach europäischer Art aber kann eine Somalifrau nicht befriedigt werden, denn „sitzend geht es viel tiefer hinein." Manche dringen dabei angeblich so tief in die Vagina ein, daß die Frau verwundet wird und Entzündungen bekommt. Doch mein Berichterstatter, der über eine ziemliche Erfahrung auf diesem Gebiet verfügt, sagte mir, wenn man nicht sehr tief eindringt, müsse man die Frau nur stark drücken, dann glaube sie, es sei tief genug und sei zufrieden.

Was läßt sich aus dieser Beschreibung entnehmen? Vielleicht ist es bei unserer geringen Kenntnis über den Zusammenhang zwischen psychosexueller Einstellung und Koitusstellung verfrüht, Vermutungen darüber aufzustellen. — Wir wollen trotzdem den Versuch wagen.

Über die stark sadistische Färbung der Beziehung zwischen Mann und Weib bei den Somali sprachen wir schon. Bezeichnend dafür ist folgender Brauch: In der Hochzeitsnacht erscheint die Frau mit ihren Freundinnen, der Mann mit seinen Freunden. Jeder Mann hat eine *jedlo*, eine Peitsche, in der Hand, die in dieser Form nur für Frauen und Pferde verwandt wird, und schlägt mit ihr das Mädchen, das ihm gefällt. Darauf befiehlt er ihr, sich nackt auszuziehen. Wenn er ihr auch gefällt, so fragt er den Vater nach dem Kaufpreis. — Ferner gibt es eine sprichwörtliche Erzählung, in der die Wendung vorkommt: „Schwöre, daß du deine Frau nie gepeitscht und nie geschlagen hast." Das ist ironisch gemeint, da jeder Mann seine Frau schlägt.

In rein physischem Sinne scheint ihre Art, den Verkehr auszuführen, eine mehr genitale zu sein als die des Europäers. Sie dringen tiefer ein, arbeiten mit stärkeren physischen Reizen, ja, man könnte mit einer kleinen

Übertreibung sagen, daß die Frau eigentlich nur befriedigt wird, wenn sie nach dem Geschlechtsverkehr an einer Entzündung erkrankt.

In der europäischen Koitusstellung liegen die Oberkörper aneinander geschmiegt — als Reizung der Hauterogeneität, gleichsam eine Darstellung der psychischen Objektbesetzung. Hier ist dies nicht der Fall; es kommt nur darauf an, möglichst tief einzudringen. Die Frau ist nur Geschlechtsteil, der Penis eine Waffe!

Die psychosexuelle Einstellung der Somali ist also phallisch-sadistisch mit einer überstarken Besetzung des eigenen Gliedes.

3) Sadismus, Masochismus und Analerotik

Mit großer Anteilnahme und mit sichtbarem Genuß an der masochistischen Situation erzählte mir mein Berichterstatter eines Tages folgende Geschichte:

Es war einmal ein *Ugaz*, ein Häuptling, der allzusehr in seine Frau verliebt war und ihretwegen seine Untertanen vernachlässigte, nie Gericht hielt, sich nicht um seine Regierungsgeschäfte kümmerte, nur um immer bei ihr sein zu können. Seinem Vezir mißfiel das sehr, er ging zu seinem Herrscher und bat ihn, sich doch wieder um sein Reich zu kümmern. Der *Ugaz* versprach das und verließ jetzt jeden Morgen sein Weib, um Gericht zu halten. Die Frau war darüber sehr erbost und sann auf Rache gegen den Vezir. Sie bat darum ihren Gatten, er möge sich unter dem Vorwande, weiter abliegende Teile seines Reiches aufzusuchen, eine Weile versteckt halten und ihr während seiner Abwesenheit alle Herrschergewalt übertragen. — Als der *Ugaz* fort war, ließ sie den Vezir rufen und sagte ihm, sie sei in ihn verliebt. Der Vezir aber wollte dem Herrscher keine Schande machen und wies die Frau ab. Da warf sie sich an seine Brust und saugte an seinen Lippen. Davon „ward er verändert, verrückt". Sie befahl ihm, sich auf alle Viere niederzulassen und benutzte ihn als Reittier. Sie setzte sich auf seinen Rücken und peitschte ihn: „Tack-Tack!" Nach jedem Schlag mußte er einen Schritt machen. Da schrie er laut und plötzlich kam der Gatte aus seinem Versteck hervor. — Das Ende der Geschichte ist für uns unwesentlich. Ich fragte meinen Berichterstatter nun, ob solche Dinge sich auch in der Wirklichkeit ereigneten. Er bejahte das und berief sich auf die Sage von der kastrierenden Königin Arranello. — Er selbst berichtete zwei Angstträume, die er als entscheidend für seine ganze Einstellung zum Leben betrachtete.

Mein zweiter Berichterstatter Dsama Hassan ist ein *in sexualibus* höchst erfahrener Mann. Seine Frau ist nämlich Kupplerin und er selbst ein großer Weiberheld. Er erzählte mir alles, was er über sexuelle Besonderheiten und Ausschweifungen wußte, aber von einer sadistischen oder masochistischen Perversion konnte er nichts berichten. Ich glaube deshalb in Übereinstimmung mit anderen Beobachtern[1] annehmen zu dürfen, daß es eine masochistische Perversion bei den Somali nicht gibt, oder, vorsichtiger formuliert, daß sich der Destruktionsbetrieb viel seltener in einer selbständigen Perversion ausdrückt als in Europa. Eine sadistische Note treffen wir oft in den Erzählungen, doch von einem sadistischen Zeremoniell oder von einer sadistischen Perversion habe ich nichts aufzeichnen können. Es ist ja auch nur zu begreiflich, daß in einer Gesellschaft, in der der Mann die Frau in der Hochzeitsnacht aufschneidet, die Blutende unter rasenden Schmerzen koitiert, stets mit der Peitsche bei der Hand ist, die Frau an Händen und Füßen bindet usw., daß in einer solchen Gesellschaft der Sadismus sich zu keiner besonderen Perversion entwickeln kann, da er einfach den Normalzustand bedeutet.

Der Sadomasochismus zeigt nun aber die bekannte Tendenz, mit der Analerotik verknüpft als Überrest einer prägenitalen Organisationsform aufzutreten.

Wenn man die Somali rein äußerlich betrachtet, so fällt bald auf, daß sie ihren Körper verhältnismäßig gut pflegen und sehr reinlich sind. Dieser Eigenschaft wegen werden sie von manchen Europäern als Bedienstete den viel zuverlässigeren Arabern vorgezogen. In Geldsachen dagegen kann man sie als ungewöhnlich „schmutzig“ und habsüchtig bezeichnen. Ihr außerordentlicher Trotz läßt sich bei ihren häufigen Schlägereien und Streitigkeiten beobachten. Es handelt sich also um Leute, bei denen die Analerotik verdrängt wird und deren anale Charakterzüge dementsprechend stark betont sind.

In dem folgenden Traum, der mir von einem jungen Burschen des Eyssastammes erzählt wurde, kommt die Bedeutung des Analen klar zum Ausdruck:

Er träumt, daß *ihn am Eingang des Dorfes das Mädchen erwartet, mit dem er verlobt ist. Er hat sehr schöne reine Kleider angezogen. Plötzlich sieht er das Mädchen, und in diesem Augenblick beschmutzt er sich, so daß alle seine schönen Kleider voll von Exkrementen sind. Als das Mädchen das*

1) Vgl. Malinowski: The sexual Life of Savages. 1929, S. 400.

sieht, läuft sie voller Schrecken zu ihrem Vater und sagt: „Ich habe meinen Bräutigam getroffen, aber er ist verrückt geworden, denn er hat all seine Kleider vollgemacht.“ „Ich wollte mich gerade reinigen“, erzählt er weiter, *„da kam der Vater. Als ich ihn sah, begann ich aus allen Kräften zu laufen. Er fing mich jedoch ein und trug mich zum Flusse, um mich dort zu reinigen. Aber der Fluß war voll von Exkrementen und Exkremente quollen auch aus meinem Anus hervor. Endlich findet der Vater einen Brunnen und reinigt mich dort. Ich fange wieder an, mit dem Mädchen zu spielen, da sagt sie plötzlich: ‚Mein Vater kommt!‘* und ich wache mit einem riesigen Schrecken auf.“

Als Traumassoziation erzählt er drei Märchen. Das erste handelt von einer Kuh, die auf wunderbare Weise von einem Mann geschwängert wird. Sie gebiert eine Tochter, eine Kuh mit einem Mädchengesicht, die der Vater erschießt. — Als Zweites folgt die Geschichte von einem Mann, der eine Gazelle erbeutet. Als er aber sieht, daß das Tier schwanger ist, läßt er es wieder laufen. Die dritte Erzählung handelt von einem Mann, dessen Kamele alle gleichzeitig schwanger sind. Er selbst verschluckt eine Gazelle, so daß das Tier in seinem Magen schreit.

Es ist klar, daß die Märchen einen höhnischen Kommentar zu den latenten Traumgedanken enthalten. Kann ein Tier von einem Manne schwanger werden? Kann eine schwangere Gazelle sprechen? Können alle Kamele zur gleichen Zeit schwanger werden? Vor allen Dingen aber, kann ein Mann schwanger werden, so daß ein Lebewesen in seinem Innern sich bemerkbar macht? Diese Frage sollte eigentlich lauten: Kann der Knabe vom Vater geschwängert werden und ihm ein Kind schenken?

Die Reinigungsszene weist auf die infantilen Quellen des Traumes hin. Das Kind empfand die Reinigung von der Hand der Mutter als Strafe für den Versuch, die Mutter bei dem Vater zu ersetzen. Es wird uns hier ohne weiteres klar, daß alle allgemeinen infantilen Elemente der analen Triebgruppierung vorhanden sind.

Eine ständige Figur der Märchen ist der böse Schwiegervater, der für seine wunderschöne Tochter das ganze Vermögen des Freiers fordert. Wenn der junge Mann also in Gegenwart seines Schwiegervaters seine Exkremente nicht zurückhalten kann, so werden wir mit Recht vermuten, daß der Bräutigam im Unbewußten bei diesen Stämmen von seinem Schwiegervater die „anale Kastration“ befürchtet.

Bei folgendem Erlebnis, das ich mit meinem Berichterstatter, dem alten Aden Hassan, hatte, wird der Zusammenhang des Analen mit dem Gelde auch deutlich sichtbar.

Nachdem Aden Hassan zwei oder drei Tage bei mir gearbeitet hatte, sagte ich ihm, er solle mir nun mitteilen, welche Bezahlung er pro Tag verlange. Darauf erwiderte er, er müsse sich die Sache noch bis zum Nachmittag überlegen. „Nun gut“, sagte ich, „erzähle also weiter“. Darauf erzählt er folgende Geschichte:

Ein *Ugaz* hatte einen Hofnarren. Eines Tages wollte er sich einen Spaß mit ihm machen und befahl vier Männern, früh am Morgen zum Narren zu gehen und sein Bett vollzumachen. — Die Männer gingen also zu dem Narren, um den Befehl auszuführen. „Hat der Herr euch auch noch etwas anderes hier zu tun befohlen?“ fragte der Narr. Die Männer verneinten, und der Verspottete nahm nun einen dicken Knüppel und sagte: „Macht nur ruhig drauf los. Wenn aber jemand von euch auch Urin läßt, so zerschlage ich ihm den Schädel.“

Am selben Nachmittag sprachen wir wieder über sein Gehalt, und er erzählte mir eine zweite Geschichte vom König, der dem Narren einreden wollte, die Leute am Hof könnten Eier legen.

Wenn er mir die Geschichte von den Leuten des Königs erzählt, die das Bett des Narren mit ihren Exkrementen beschmutzen sollen oder die Eier legen können, so ist es klar, daß er mich dem König gleichsetzen will, der ihm täglich sieben Rupien zahlen soll. Auch hier also werden die Exkremente durch Geld oder Eier symbolisiert.

Aus der Analyse eines kleinen Mädchens ging hervor, daß ihr der Koitus als Defäzieren und Urinieren erschien.

Obwohl also der Analcharakter deutlich betont ist, wird der Koitus *per anum*, den sie mit zugenähten Prostituierten ausüben, geleugnet und der Koitus *a tergo* als Entehrung der Frau empfunden.

Wie in Europa gehören auch hier das Anale und die Welt der Teufel zusammen. Man sagt: „Teufel leben auf dem Misthaufen.“ Oder auch in einem anderen Sprichwort: „Verrückte pflegen sich im eigenen Urin zu waschen.“

Einen vom Teufel Besessenen nennt man *Derderin.* Nur ein Unreiner wird vom Teufel geschlagen. Er schreit dann, greift die Leute an, läuft nackt herum und weiß nicht, was er tut. Nur der *Mullah* kann ihn heilen und den Teufel vertreiben.

Kômajus sind Hexen oder Zauberer. Sie sind Schweine. Wenn sie einen Menschen anblicken oder ihm etwas sagen oder eine Geste mit der Hand zu ihm hin machen, so fällt er zusammen und ist krank. Jede Woche kehrt der Anfall wieder, und er spricht immer nur über die Hexe. Nun ruft

man den *Mullah.* Der heilt ihn mit Koranversen oder mit Waldkräutern. Die Kräuter werden in einen Topf gelegt, der erhitzt wird. Dann läßt man dem Kranken den Dampf einatmen. Darauf benimmt sich der Patient genau so, wie es die Hexe tat, als sie ihn krank machte: er schreit laut, — und die Hexe geht aus ihm heraus.

Man erzählte mir: „Es gibt Leute, die sich zweimal im Monat, bei Neu- und Vollmond, wie Verrückte benehmen. Sie wälzen sich am Boden, der Mund schäumt, und sie schreien wüst und unverständlich. In solchen Fällen kann auch der *Mullah* nichts ausrichten, denn sie sind unheilbar."

Schon aus diesen spärlichen Angaben kann man sich ein ziemlich genaues Bild machen. Es handelt sich wahrscheinlich um Schizophrenien, Hysterien mit großen Anfällen und Epilepsie. Es ist bemerkenswert, daß die Epilepsie, als durch den *Mullah* unheilbar, von der Hysterie unterschieden wird.

Ebensowenig wie eine sadistische Perversion finden wir deren Kehrseite, die Zwangsneurose. Denn gegen die Teufel des Misthaufens (Analerotik) hilft in ganz Nordafrika die Religion.

Mein Hauptberichterstatter, Aden Hassan, ist sehr religiös. Wie er zu dieser Religiosität kam, ließ sich schon in den drei Wochen, in denen ich mit ihm zusammen arbeitete, klar erkennen.

Als erste Geschichte erzählte er mir in seiner Analyse die Sage von der Königin, die alle Männer kastriert, dann die von *Malek Kaded* und der Gefahr, die die Mutter für den Mann bedeutet.

Die Sage von der Königin Arranello lautet folgendermaßen:

In alten Zeiten herrschte eine alte Frau über die Somali. Sie hieß Arranello und herrschte nach Willkür und ohne Widerspruch. Einmal hatte sie strengen Befehl gegeben, jedem Neugeborenen die Hoden abzuschneiden. Eines Tages befahl die Frau den Eunuchen, ihr eine Kamelladung von *kirid,* Beeren, auf einem Kamel zu bringen, verbot ihnen aber, einen Sack zu gebrauchen. Die Eunuchen waren sehr erschrocken und wußten keinen Rat. Da fanden sie, in einem Busch versteckt, einen alten Mann, der Hoden hatte. Den fragten sie um Rat, und er sagte ihnen: „Packt dem Kamel weiche Erde auf den Rücken und packt die Beeren dort hinein." — Als die Frau das sah, war sie sehr erstaunt und sagte: „Wer hat euch den Rat gegeben? Es wundert mich, daß es noch einen Mann in der Welt gibt."

Darauf befahl sie den Leuten, eine Leiter von der Erde bis zum Himmel zu bauen. Wieder gingen die Eunuchen zu dem Alten, und dieser riet

ihnen: „Gehet hin und saget der Königin, wir bauen dir deine Leiter, wenn du uns sagst, wie lang sie sein soll." Auch über diesen Ausweg war die Frau sehr erstaunt.

Als nun die Eunuchen ihre Kamele tränken wollten und um Erlaubnis dazu baten, sagte sie: „Heute wasche ich meine Finger in dem Wasser." Als ihre Tochter einen Knaben gebar, befahl sie sofort, den Knaben kastrieren zu lassen. Aber die Tochter bat sie so inständig, daß sie die Erlaubnis dazu gab, daß der Knabe die Hoden bis zum sechsten Monat behalten dürfe. Als das Kind ein Jahr alt war, sah sie, daß er ein kräftiges Kind war, und sagte: „Ich habe Angst, er könnte mich töten." Darum zerriß sie einen seiner Hoden mit ihren Nägeln. Als der Knabe neun Jahre alt war, tötete er die alte Frau und lud ihren Körper auf den Rücken eines Kamels. Dann peitschte er das Tier, bis es im Galopp davon ging. Ihr Körper wurde in Stücke zerschlagen, und überall im Somaliland sieht man ihre Gräber. Die Leute, die vorbeigehen, werfen Steine oder Fetzen auf den Haufen. Die Frauen werfen Fetzen aus Ehrfurcht und die Männer Steine aus Rache.

Darauf erzählte er mir die schon erwähnten zwei Träume. Aden Hassans „Lebensträume" sind Angstträume. Er erzählte:

„Eines Nachts träumte ich, daß *die Welt verändert war und ich in eine ganz andere Welt ging. Dort stand ich ganz nackt vor einem hohen Richter, der den Aschkaris befahl, mich in Ketten zu schlagen und mich an der Erde zu schleifen. Dann wurde ich in einen Ofen gesperrt und total verbrannt.* Mit großer Angst erwachte ich aus dem Traum und lief zum *Mullah.* Der gab mir die Deutung: ‚Der Traum deutet den Tag des Gerichts an, und ich glaube, du wirst in der Hölle verbrennen.' Seitdem habe ich mich von der Welt abgewendet und angefangen, Gott zu dienen."

Etwas früher noch hatte er einen anderen Traum. *Er lag auf dem Rücken auf einem großen Stein. Ein anderer Stein, der so groß war wie der, auf dem er lag, wurde von einer Maschine in die Luft gehoben und von einem Mann auf ihn niedergeschleudert. Er wurde zu Staub zermalmt. Dann kam jemand, hob den oberen Stein vom unteren ab und sammelte den Staub zusammen. „Dieser Staub war ich"*, sagte Aden Hassan. *„Nun formte mich der Mann zum Ball und knetete wieder eine Menschenform aus mir. Ich hatte wieder dieselbe Gestalt wie vorher. Ein zweiter Mann kam, der in meinen Mund blies. Nun hatte ich wieder Leben. Darauf wurde ich wieder auf denselben Stein zurückgelegt, wieder zermalmt und wieder belebt. So ging es immer wieder*, bis zum Erwachen. — Die Deutung des

Mullah lautet: „Du bist ein großer Sünder. Gott wird dir deine Sünden zeigen. Bekehre dich zu Gott."

„Noch früher, als ich sehr übermütig war, träumte ich folgendes: *Ein Löwe verfolgte mich, und ich flüchtete vor dem Löwen und sprang in einen Brunnen. In der Mitte des Brunnens war ein langer Ast, an den klammerte ich mich. Am Ausgang des Brunnens aber stand der Löwe und schaute auf mich herunter. In der Tiefe lauerte eine Schlange. Zwei Ratten begannen, mit ihren Zähnen den Ast abzunagen. Am Rande aber war etwas Honig. Ich dachte: ‚Du bist des Todes, denn die Ratten durchnagen den Ast, auf dem du sitzt, und du fällst in den Rachen der Schlange! In der Zwischenzeit aber — genieße den Honig!'*" — Nun mag der *Mullah*, der mohammedanische Kollege, das Wort haben. Aus seiner Deutung läßt sich entnehmen, daß er der Jungschen Schule angehört. Er sagte:

„Der Löwe ist eine alte Schuld, welche dir nachläuft. Der Brunnen aber ist das Grab! Die Schlange im Brunnen ist die Strafe im Jenseits. Der Ast deutet die Lebensdauer an, die zwei Ratten sind Tag und Nacht, der Honig ist die Erinnerung. — Bekehre dich zu Gott und gib das Üble auf!"[1]

Leider ließen sich die drei Träume nicht mehr analysieren. Es ließ sich ja nichts mehr darüber sagen, denn der *Mullah* hatte schon alles gedeutet. Wir wollen jedoch versuchen, so gut es geht, den ungefähren Inhalt zu erraten. Der Ofen im ersten Traum, in dem er in der letzten Minute geborgen wird, dürfte dem Brunnen als Rettungsort des dritten Traumes entsprechen. Auch die Lage zwischen den beiden Mahlsteinen scheint eine ähnliche Bedeutung zu haben. Nun wissen wir ja aus der Sexualsymbolik der Somali, daß der Brunnen das weibliche Genitale bedeutet. Vor dem Vater, dem Löwen, dem riesengroßen Richter, der mit der Donnerstimme des ersten Traumes zu ihm spricht, flüchtet er sich in die Vagina der Mutter und kommt noch im Traum zu dem vernünftigen, die Todesangst ironisierenden Entschluß: „In der Zwischenzeit lecke ich aber doch noch

1) Fenichel hatte die Freundlichkeit, mich darauf aufmerksam zu machen, daß es sich bei diesem Traum um einen Legendenstoff handelt. Professor Heller vom Budapester Rabbinerseminar, eine bekannte Autorität auf diesem Gebiet, gibt mir zu dem Thema die wichtigsten Quellennachweise: V. Chauvin: Bibliographie des Ouvrages Arabes. 1898, III, 99—102. — Em. Cosquin: Études Folkloriques. 1922, 44—46. Daraus geht hervor, daß der gute Aden Hassan diese Parabel in irgendeiner arabischen Quelle gelesen und dann zu seinem „Lebenstraum" ernannt hat. Es handelt sich demnach um einen erdichteten bzw. erlogenen Traum, was an der Deutbarkeit und unbewußten Motiviertheit wohl nichts ändert.

an dem Honig." Es ist bemerkenswert, daß er den Traum nach besonderen sexuellen Ausschweifungen, „ich war sehr übermütig", geträumt hat.

Im zweiten Traum finden wir eine Darstellung der Menschwerdung. Er wird vom unteren Stein aufgesammelt und von einem Mann, mit Ausschaltung der Frau, belebt. Ich erinnere mich an einen anderen Fall, den ich analysierte, und bei dem die Träume an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig ließen; der Patient hatte den Geschlechtsverkehr der Eltern beobachtet. Er aber brachte triumphierend eine andere Deutung: Die Zeugung, die er im Traume sieht, sei seine eigene Zeugung, die er im Samen des Vaters miterlebt habe. Natürlich haben wir es hier mit einem Versuch zu tun, die als peinvoll empfundene Szene in der Verdrängung zu halten. Auch bei dem alten Aden dürfte die Darstellung der eigenen Zeugung im Traum nur der Verdrängung dienen. Das Verdächtige an dem Traum ist, daß Aden zwischen zwei Steinen, zwischen zwei Männern also, ist. Die Steine, die aneinander mahlen, sind wohl Vater und Mutter. Das Weibliche wird verdrängt, kehrt aber aus der Verdrängung wieder, denn er sagt: „Es waren zwei Männer. Sie sahen aber aus wie Weiber mit Brüsten. Sie hatten Röcke an wie Weiber. Dann aber waren es doch wieder keine Röcke, sondern Fleisch, das aus ihrem Körper herauswuchs." Es ist klar, daß dieses mysteriöse Fleisch am Unterkörper nur die Genitalien der Eltern meinen kann. Das Kind hat den Verkehr der Eltern beobachtet und wählt dafür eine bisexuelle lustvolle Strafe: zwischen beiden Eltern zu liegen, vor dem Richter in den Ofen, vor dem Löwen in den Brunnen zu fliehen. Um welche Angst es sich da handelt, ist ohne weiteres klar. Es handelt sich ja um die „Lebensträume" des Mannes, der als erste Geschichte die Sage von der Königin bringt, die alle Männer kastriert.

Jetzt aber träume er nie mehr. Davon hat ihn der *Mullah* gründlich geheilt. Vor dem Schlafen muß er sich Gesicht, Arme, Hände und Genitalien dreimal mit Wasser waschen. Vor jedem Gebet gießt er sich dreimal Wasser auf den Kopf, dreimal in die Nase und dreimal muß er gurgeln. Darauf wäscht er dreimal die Füße. Dann folgen zwei Gebete, Begrüßung aller Engel usw. Der Erfolg ist: er träumt nicht mehr. „Schlechte Träume hat nur ein schmutziger Mensch und einer, der Angst hat." Wir können hier beobachten, wie die Kastrationsangst und das Anale, die schmutzigen Teufel, durch das zwangsneurotische Zeremoniell der Religion gebunden werden. Oder anders ausgedrückt: Der Somali hat keine individuelle Zwangsneurose, weil er statt dessen die kollektive, die Religion, hat.

4) Die Kindheit

Charakter und psychische Einstellung der Erwachsenen beruhen auf den Eindrücken der Kindheit. Wir wollen nun darüber berichten, wie sich das Leben eines Kindes bei diesen Nomaden gestaltet.

Ali Hershi erzählte mir: „Die Kinder spielen viele Spiele. Sie stecken z. B. ein Stück Holz in ein Loch und schlagen mit einem zweiten Stück dagegen. Derjenige, dessen Holz am weitesten fliegt, ist der Sieger. Dann spielen sie ‚Vater und Mutter', bauen eine kleine Hütte wie die Alten und machen viel Wesens davon. Die Knaben sagen, sie seien Löwen, brüllen und erschrecken die Mädchen."

Ein 40jähriger Mann, Habr Aual, erzählte mir seine Kindheitserinnerungen: „Wir tanzten miteinander, immer ein Mädchen zwischen zwei Knaben. Dann bauten wir eine Hütte aus Erde und Stein und ‚heirateten' die Mädchen. Mit kleinen Bogen und Pfeilen, die wir selbst machten, schossen wir auf Eidechsen. Auch auf Ratten machten wir Jagd und spielten *shabal.* Beim *shabal*-Spiel nimmt ein Bursche einen anderen auf seine Schulter.[1] Dann schlägt er mit einem Stück Holz einen Stein, um damit einen anderen Stein zu treffen. Trifft er den Stein, so muß der erste Bursche ihn weiter tragen, trifft er ihn nicht, so trägt er den anderen. Im achten Lebensjahre verläßt der Knabe das Dorf und kommt erst mit elf Jahren zurück. Wir stahlen manchmal Esel, um Wettrennen mit ihnen zu veranstalten, oder wir ritten auf dem Bock."

Wie bei den Knaben, so besteht auch das Leben der Mädchen im wesentlichen darin, die Tätigkeit der Erwachsenen „vorwegzunehmen". So erzählt eine Frau des Dulbahantastammes:

„Als Kinder machten wir Puppen und Kleider. Die Mädchenpuppe war die Frau, die Knabenpuppe der Mann. Steine waren das Kaufgeld für das Mädchen. Wir kochten auch und machten Häuser aus Sand. Manchmal tanzten wir auch mit den Knaben, wie die Erwachsenen. Wir liebten einander sehr oder wir stritten miteinander. Für Kinder ist das ja dasselbe."

Eine Eysafrau erzählte:

„Ich spielte als Kind mit den anderen Kindern und wir alle, Knaben und Mädchen, rannten zusammen die Berge hinauf. Die Knaben und Mädchen kämpften miteinander, um zu sehen, wer der Stärkere sei. War das Mädchen

1) Über Somalispiele siehe G. Marin: Somali-Games. Journal of the Royal Anthropological Institute. 1931. 499.

stärker, so durfte sie den Knaben schlagen, war der Junge stärker, so durfte er auf dem Mädchen reiten." — Und gleich darauf setzt sie fort: „Im zwölften Lebensjahre wurde ich verheiratet", gleichsam als Kommentar zum sexuellen Sinn des Reitens.

Damit ist der Übergang zum Sexualleben der Kindheit gegeben. Aus der Analyse der Prostituierten Ewado ersehen wir, daß die Knaben sich mit sieben Jahren schon auf die Mädchen werfen und ihren Penis an der flachen Stelle reiben, an der die Vagina zugenäht ist. Dabei erfolgt manchmal Ejakulation, aber natürlich keine Immission. — In dieser Periode seines Lebens hat es der Somali also scheinbar gelernt, die Angst vor der Wunde zu umgehen. Durch das Vernähen ist ja auch die Wunde, die Vagina, verschwunden. Es wird dadurch verständlich, daß er als Erwachsener häufig an einem typischen Gebrechen der Kastrationsangst leidet, an Ejaculatio praecox. Er „läßt die Milch früher fallen". In seiner Jugend hat er es ja so eingeübt, und auch jetzt will er viel lieber die „Milch fallen" lassen als in die Vagina eindringen.

Zum Teil hängt die Ejaculatio praecox auch mit der urethralen Wertung des Samens zusammen. Ein Mann erzählte mir ein Märchen von der Königstochter, die alle Freier im Zweikampf tötet (Brünhildtypus). Endlich kommt ein Mann, dessen Penis weit heraushängt. Er uriniert im Kreise um sich, und da sie ihm das nicht nachmachen kann, wird sie die Frau ihres Besiegers. Anschließend daran berichtet mir der Mann, daß die Knaben unter sich um die Wette urinierten.

Ich kann es mir nicht versagen, hier die Kindheitserinnerungen eines europäischen Patienten anzuführen, der auch an Ejaculatio praecox litt. Er erzählte mir folgende Geschichte: Sein Freund hatte eine Schwester, die denselben Taufnamen führte wie seine eigene Schwester. Die vier Kinder spielten zusammen, jeder warf sich auf die Schwester des anderen und machte bei ihr Koitusversuche. Dabei hatten sie aber entsetzliche Angst, die Flüssigkeit, sie kannten keinen Unterschied zwischen Samen und Urin, könnte in die Vagina fallen und von da an den Plafond spritzen, denn dort könnte die Mutter den Fleck bemerken; dann aber bliebe nichts anderes übrig als aus dem Fenster zu springen. — Die Schwester des Freundes war nur ein Ersatz für die eigene Schwester, mit der er später tatsächlich den Inzest ausgeführt hat. Die Schwester wieder ist, wie aus der ganzen Analyse hervorgeht, eine Stellvertreterin der Mutter. Daher stammt auch die merkwürdige Theorie von dem Hinaufspritzen, wobei die Zimmerdecke die Vagina der Mutter symbolisiert. Hinter der Angst steht folgender Wunsch:

Die Mutter soll den Fleck bemerken, denn sie soll doch eigentlich verführt werden; in ihre Vagina will der Knabe hineinspringen.

Außer den sportlichen und jagdlichen Spielen finden wir bei den Somali noch die folgenden: das Vater- und Mutterspiel, das Versteckenspiel, das *Habal maluli*, das „Muttern", und die öffentlich betriebene Onanie.

Wir wollen nur die drei letzten Spiele beschreiben: Erwachsene Frauen rufen den Knaben zu: *„ka'aso"*, d. h. erigiere deinen Penis, onaniere! Oder die Knaben machen das untereinander. Ein anderes Spiel heißt *„habal maluli"*. Die Kinder werfen einen Graben auf, in den sich eines der Kinder hineinlegen muß. Dann wird er mit einem Tuch zugedeckt und mit Sand zugeschüttet. Darauf setzen sie sich um das „Grab", *habal maluli* = lebendes Grab, und einer beginnt zu sprechen:

„Sage meinem Vater, der schon lange tot ist, daß es mir gut geht und Gott möge ihm Frieden geben." Darauf gibt das Kind im Graben eine „komische" Antwort, z. B.: „Dein Vater ist in der Hölle, ich sehe ihn nicht." Ich fragte meinen Berichterstatter, ob es immer der Vater sei, über den man bei diesem Spiele rede, aber er sagte, es könne auch ein anderer verstorbener Verwandter genommen werden. Doch dürfte es gewiß kein Zufall sein, daß er gerade den Vater erwähnte. Dann bemerkt er noch, dieses Spiel werde nur von Knaben gespielt. Es handelt sich also um eine ironisierende Darstellung der Trauer um den Tod des Vaters. Der Sinn ist: „Du kannst ruhig sterben, ich werde mich schon zu trösten wissen."

Ein anderes Spiel geht folgendermaßen vor sich. Ein Knabe sagt: *„Hoyeda boor"*, d. h. „stecke Baumrinde in die Vagina deiner Mutter" (Strafe für Ehebruch). Nun erwidert ein anderer Bursche: „Deine Mutter Aila Aila, Tochter der Ainanshe, gestern war sie am Versammlungsplatz und hatte einen Zaun, fünf Burschen gingen mit ihr."

Das bedeutet: Obwohl deine Mutter schon mit fünf Burschen verkehrt hat, will sie sich noch immer auf das Pferd schwingen, um den Männern nachzureiten. Darauf kommt ein anderer Knabe an die Reihe, der sagt:

„Deine Mutter Suban, sie hat eine Voze wie ein Waschbecken.
Als sie sechs Jahre alt war, konnte sie schon nicht aufstehen, so groß war ihre Voze!"

Oder aber:

„Von der Voze deiner Mutter habe ich alles gelernt. Die Voze sagte mir: ‚Nimm mich nicht bei Nacht, da glänze ich wie das Licht.
Nimm mich nicht bei Tag, denn ich zerschmelze. Leg' mich nicht auf die Erde, mein Mund wird voll von Sand.

Und leg' mich nicht in die Nähe des Adadbaumes; er wird meine Lippen zerschneiden!'"

Die Mütter hören zu und sagen jede ihrem Sohne: „Widerstehe ihm, lasse dich nicht besiegen!"

Wenn sich eine Frau einen Knaben wünscht, so betet sie: „O Gott! Gib mir meinen Teil an den Schmähungen der Knaben!" Wenn sie keinen Sohn hat, wird niemand sich die Mühe nehmen, ihr zu fluchen.

Es ist klar, daß es sich um ein erotisches Spiel zwischen den Knaben und Müttern handelt. Jeder Knabe bespricht die Vagina der Mutter seines Gespielen und hört zu, wie sich sein Freund mit der Vagina seiner Mutter beschäftigt. Für die Mutter bedeutet der Knabe die Möglichkeit des phantasierten Inzestes. Der kleine Knabe flucht ihrer Vagina.

Wenn man diese Spiele als Einheit auffaßt, so ergeben sie das Bild des Ödipuskomplexes. Der Knabe spielt den Tod des Vaters, schmäht, mit einer Verschiebung, die Vagina der Mutter und wird von einer erwachsenen Frau aufgefordert: „Erigiere deinen Penis!"

Die Somali erzählen folgende Geschichte: Es war einmal eine Frau, die hatte einen stummen Sohn. Da betete sie zu Gott: „O, Gott, gib ihm die Sprache!" Ihr Gebet wurde erhört, und der Stumme begann zu sprechen. Er sagte: „Mutter, ich will dich vögeln!" Entsetzt betete sie wieder zu Gott, er möge den Knaben wieder verstummen lassen. Und das geschah.

Wir sehen hier auf die Verdrängung (stumm sein) den Durchbruch des Verdrängten und auf diesen wieder die neuerliche Verdrängung folgen.

5) Zusammenfassung

Zu untersuchen ist folgende Frage: Irgendwo und irgendwann, sei es in Arabien, sei es in Nordostafrika, muß es einmal eine Völkergruppe gegeben haben, die aus Hamiten oder Semiten bestand, die die Knabenbescheidung zuerst auf die Mädchen ausgedehnt und mit einer Vernähung der Vagina kombiniert hat. Wenn wir die Somali als Vertreter dieser Völkergruppe nehmen, so müssen wir uns natürlich fragen, welche psychischen Motive bei dieser Ausdehnung der Sitte auf die Frau den Ausschlag gegeben haben mögen.

Ein Somali erzählte mir in Budapest folgenden Traum: *Ein ungarisches Mädchen besuchte mich in der Nacht und wollte, daß ich sie heirate. Ich fasse sie an der Brust und an den Hüften an und spiele mit ihr. Sie hebt den Rock hoch, und ich sehe ihr behaartes Genitale. Ich erschrecke ent-*

setzlich und schreie: „Du hast einen Kopf in der Vagina" und mit diesem Schrecken wache ich auf.

Die Somali dulden keine Haare am Geschlechtsteil, weder beim Manne, noch bei der Frau.

Wem gehört nun der „Kopf in der Vagina"? Wenn wir uns an die Geschichte vom Wurm, der in der Vagina der Frau steckt, erinnern und an die Auffassung der Klitoris als Penis der Frau, so läßt sich mit Recht vermuten, daß es sich um den „Kopf" eines Mannes, um einen Penis also handelt. In der Vagina steckt der gefährliche Wurm, der Penis als Kastrator, und der Wunsch, in der „Wunde" doch noch einen Penis zu finden, wird mit einem solchen Besetzungsaufwand abgewehrt, daß diese Abwehr zur Tat treibt, und die Klitoris, der Penis der Frau, abgeschnitten wird.

Als ich meinen Gewährsmann fragte, ob es Homosexualität bei den Somali gebe, leugnete er es mit aller Entschiedenheit. Es gibt aber einen Ausdruck in der Sprache dafür. Neben dem Fluch: „Vögle deine Mutter!" haben sie den Fluch: „Vögle deinen Vater!" Man erzählte mir nun, sie hätten das erst in den letzten zehn Jahren von den Arabern erlernt. Sagt man einem Manne von den Habr Aual diesen Fluch, so findet er nichts dabei, er ist schon daran gewöhnt. Ein Eyssa aber wird wütend, fährt einem an die Kehle und könnte den Betreffenden töten. Er würde sagen: „Warum sagst du so etwas? Mein Vater hat keine Vagina!"

Wir sehen also, daß der negative Ödipuskomplex bei diesen Stämmen mit großem Besetzungsaufwand verdrängt werden muß. Sie schneiden den Mädchen den „Penis" ab und demonstrieren damit gleichsam, daß sie den Penis nicht suchen. Indem sie aber Mädchen wie Knaben behandeln, d. h. beide beschneiden, verraten sie uns ein weitgehendes Ineinanderfließen der homo- und heterosexuellen Tendenzen. Dieser Neigung wird aber auch von seiten der Frau Vorschub geleistet. Die Mädchen sind rauflustig wie die Knaben, und auch die erwachsenen Frauen sind es vielleicht noch mehr als die erwachsenen Männer. Der Ausdruck, den eine Frau in der Hitze des Gefechtes ihrer Gegnerin zuschleuderte, „Komm, kämpf' mit mir, wenn du eine Frau bist!", ist bezeichnend. Wir würden sagen: „Wenn du ein Mann bist." Es würde uns nicht einfallen, Kampftüchtigkeit und Weibtum zu koordinieren. Jedenfalls müssen wir konstatieren, daß die Männlichkeitstendenz bei diesen Frauen sehr stark entwickelt ist. Daß aber die Rolle, die wir der Kastrationsangst im Unbewußten der Somali zusprechen, nicht übertrieben ist, wird am schlagendsten durch ihre Stammessage von der kastrierenden Königin Arranella erwiesen.

Drake-Brockmann gibt eine etwas abweichende Variante dieser Sage: „Der junge Mann bat die Königin um die Erlaubnis, die Kamele zur Tränke zu treiben. Doch sie wollte es nicht zugeben: ‚Nein, heute wasche ich meinen kleinen Finger.' Am nächsten Tag wurde er wieder abgewiesen, weil sie den zweiten Finger wusch. So ging es sieben Tage, und immer war es ein anderer Finger, dessentwegen sie den jungen Mann mit seinen Kamelen nicht zum Brunnen lassen wollte.

Am achten Tage aber begleitete sie ihn selbst zur Tränke. Zu diesem Tage hatte der junge Mann seine Freunde eingeladen und mit ihnen verabredet, daß er Arranella speeren wolle. Er sagte: „Wenn sie ‚*Tolla aiyai*' schreit, wenn sie gespeert wird, so eilt herbei, um mir zu helfen, denn dann ist es der Beweis dafür, daß sie eigentlich ein Mann ist. Schreit sie aber ‚*Ba aiyai*' wie die Frauen, dann werde ich allein mit ihr fertig.' Sie schrie wie die Frauen — und der Knabe tötete die gefürchtete Arranella."[1]

Es ist nicht schwer, die einzelnen Züge der Sage zu erklären. (Wir analysieren gleichzeitig auch die erste Fassung der Sage.) Wie können die Eunuchen ohne Hoden der Königin die Beeren (Samen) liefern? Wie eine Leiter bis zum Himmel bauen, d. h. eine richtige Erektion zustande bringen? Nur ein richtiger Mann kann diese Aufgaben lösen, nur mit dem Penis läßt sich die „furchtbare" Mutter bezwingen.

Bezwingen aber kann man sie nur im Koitus, wenn der Mann sein Pferd oder sein Kamel zur Tränke, zum Brunnen treibt, zur Vagina also, denn der Penis wird in den Liedern als „Pferd" oder „Kamel" bezeichnet. Die Königin will das nicht zugeben und zieht es vor, ihre Finger in das Wasser zu tauchen (Onanie). Am Brunnen wird sie dann doch vom Manne gespeert = koitiert.

Wie am Eingange des Stammeslebens, so steht auch am Beginn der Ontogenese bei jedem Somali die Sorge um den Penis. Bei der Geburt eines Knaben versucht man die Nabelschnur so abzuschneiden, daß möglichst viel erhalten bleibt, und sie dann noch künstlich zu verlängern. Denn je länger die Nabelschnur, heißt es, um so länger der Penis. Aus dem abgeschnittenen Teil macht man einen Knoten, den die Mutter in einem Sack aufbewahrt. Wenn eine Entbindung nicht glatt geht, so hält man dieses Stück über das Feuer und läßt die Frau den Dampf riechen.

Mit Hilfe der Sage von Arranella können wir auch die Struktur dieser Kastrationsangst näher beleuchten.

---

1) Drake-Brockmann: British Somaliland. 1912, S. 169—171.

Wenn wir in Betracht ziehen, daß die Somali den Penis (Klitoris, Wurm) an oder aus der Vagina vertilgen, so lassen sich zwei Möglichkeiten denken. Entweder ist die eigentliche Angst die vor der Wunde der Vagina, und die Phantasie vom Penis in der Vagina ist eine Art Trost, oder aber das eigentlich Verdrängte ist die Angst vor dem Vater bezw. vor dem Penis des Vaters, und die Angst vor der Vagina ist nur ein Verschiebungsersatz. Dann würden wir es aber mit einem phobischen Mechanismus zu tun haben, und als das eigentlich Verdrängte kehrt der Penis des Vaters in der Vorstellung des in der Vagina verborgenen Penis aus der Verdrängung zurück.

Die Sage spricht für diese zweite Möglichkeit. Der alte Mann, der Vater, ist in einem Busch versteckt und aus dem eigentlichen Hauptfeind in einen Verbündeten verwandelt. Der Zweifel, ob Frau oder Mann, deutet auch darauf, daß hinter der grausamen Königin doch der Urvater steckt. Mit der Mutter wird der Sohn allein im Geschlechtsakt fertig, um aber den Urvater zu besiegen, dazu braucht der Held die Unterstützung der Bruderhorde. Ähnlich verhält es sich mit der Parallele im Individualleben. Ist die Kastrationsangst nur phylogenetisch, d. h. durch die Natur des Geschlechtsverkehrs, durch das Abstoßen des Samens (Ferenczi) selbst bestimmt? Oder haben wir es mit der Wirkung realer Kastrationsdrohungen zu tun?

Wenn man die Angaben über die Aufforderung zum Onanieren heranzieht, so würde man die erste Version bevorzugen. Wir erfahren aber, wie sehr darauf geachtet wird, daß Bruder und Schwester nicht in einem Bett schlafen und daß der Geschlechtsverkehr nicht vor den Kindern und nur im Dunkeln ausgeübt wird. Das Wichtigste darüber erzählte die Dulbahantafrau Fathumo. Sie sagte, ihr Bruder sei früher ganz anders gewesen. Er habe Interesse für Mutter und Schwester gehabt, jetzt wolle er nichts mehr von ihnen wissen. Das sei so gekommen: Der Vater war Händler in Nairobi und heiratete dort eine Kavirondofrau. Diese ließ ihn nie in Ruhe und reizte ihn gegen den erwachsenen Sohn auf. Der Alte war ein wilder, grausamer Mann. Eines Nachts stand er auf, ging zur Schlafstätte seines Sohnes, packte den Schlafenden bei den Hoden und fing an, daran zu drücken und zu drehen. Seit damals war der Sohn ganz verändert und sprach nie mehr ein Wort mit Vater, Mutter oder Schwester. Der Vater ist nun schon lange tot. Sie schickte dem Bruder der früher sehr gut zu ihr war, einmal Geld, bekam aber keine Antwort. So gründlich ist es diesem Vater gelungen, den Sohn von Mutter und Schwester abzuschrecken. Bei

einem Volk aber, bei dem ein wirklicher Kastrationsversuch vorkommt, läßt sich sie Kastrationsdrohung ohne weiteres voraussetzen.

Zusammenfassend können wir nun sagen, daß sowohl der eigenartig aufgeregte, äußerst streitsüchtige und eitle Charakter der Somali als auch die Sitte der Infibulation mit einer spezifischen Erledigungsart der Kastrationsangst zusammenhängt. Ein Teil dieser Angst wird auf dem Wege der Reaktionsbildung erledigt und tritt als männlicher Mut und übertriebener Nationalstolz in Erscheinung. Ein anderer Teil wird abgewehrt. Nun wird aber diese Abwehr — und hier liegt ein bedeutsamer Unterschied im Vergleich zu den Kulturvölkern — agiert. Erstens in der Autotomieform (Ferenczi: Verdrängung und Autotomie): Vorhaut und Klitoris werden abgeschnitten. Die Eyssa schneiden dem Feind den Penis ab, denn ohne diese Trophäe bekommen sie keine Frau. Zweitens als „Skotomisation" (Laforgue), denn nach der Vernähung ist die Vagina wirklich nicht mehr sichtbar.

Betreffs ihrer Libidoorganisation läßt sich feststellen, daß die Männer auf der Stufe des phallischen Sadismus, die Frauen auf der Stufe des unerledigten Männlichkeitskomplexes und der ungesättigten Objektliebe stehen. Sie laufen — und Ähnliches findet man ja auch in Europa — den Dichtern nach und erwidern auf die Vorwürfe des Mannes: „Du gibst uns keine *bahilau* (Liebespoesie), du kommst nur und koitierst uns." Mit einem Wort, die Angst läßt sich in dramatisch abgekürzter Weise im Ritus der Infibulation, des Aufschneidens usw. nur mangelhaft erledigen, und der Frau kann es schwer gelingen, nach diesem allzustark sadistischen Eingriff eine normalzärtliche Einstellung zum Gatten einzunehmen.[1] Das Verhältnis der beiden Geschlechter zueinander fassen die Somali in folgender Geschichte zusammen:

Eine Frau fragte ihren Mann: „Ich will zwei Fragen an dich richten. Erstens, wie kommt es, daß alle Männer die Frauen lieben, während die Frauen die Männer nicht lieben? Und zweitens, wenn wir verkehren, verliere ich mich ganz und gebe dir meinen Unterkörper. Du willst aber immer noch weiter vorwärts rücken." Darauf antwortet der Mann: „Die Frau liebt den Mann mehr als dieser die Frau, aber — ihr Herz ist schwach und sie kann ihr Geheimnis nicht offenbaren. Ich rücke aber immer vorwärts im Koitus, denn es hat noch kein Mann die Tiefen des Weibes ergründet."

1) Vgl. den Traum der Ewado, „viele kamen und hatten mich lieb".

Die Frau liebt den Mann, glaubt alles hinzugeben, wenn sie die Vagina gibt. Was sie sich aber nicht zu geben getraut, ist Objektliebe. Wozu immer weiter vorwärts rücken, nach dem Oberkörper der Frau, nach ihrem ganzen Wesen, da ich ja schon den Geschlechtsteil hingegeben habe? Dem Mann geht es gerade so. Vom „Vorwärtsrücken" zum Oberkörper spricht er gar nicht in seiner Antwort. Er muß immer tiefer bohren, das ist alles, was er der Frau gibt; die phallische Waffe ist aber keine Liebe.

So sehen wir, wie die Vorbildlichkeit der Sexualität zu Recht besteht, und wie sich aus der Koitusstellung die Gesamteinstellung eines Volkes ablesen läßt.

IV) Kinder der Wildnis

Ich will versuchen, dem Leser von den Kindern der Eingeborenen, der Aranda, Luritja, Pitchentara und Jumu, ein lebendiges Bild zu geben. Wie sie in gemeinsamem Spiel mir teils direkt, teils indirekt alles erzählten, was in ihnen vorging, so, wünschte ich, möchte der Leser aus meinen Schilderungen die Stimmen von Depitarinja und Nyiki, von Wilikutu und Aldinga und den anderen furchtlosen Söhnen und Töchtern der Wildnis heraushören, als ob er sie selber beim Spiele belauschte.

Wenn ich diese Kinder „furchtlos" nenne, so tue ich das ganz bewußt, obwohl ich weiß, daß sie streng genommen auch nicht gänzlich frei von Angsterlebnissen sind. Denn sicher erfreuen sie sich einer weit größeren körperlichen und seelischen Freiheit als irgendein durchschnittliches europäisches Kind.

Ich erinnere mich, daß ich auf dem Wege zu den Hütten der Jumu und Pindupi einmal den Pfad verloren hatte und dann, umherirrend, einen kleinen, etwa neunjährigen Pindupiknaben traf, der, einen kleinen Stab in der Hand, ganz allein dahinwanderte. Dieser Junge nahm sofort die Sache in die Hand und führte mich durch die Sandhügel nach der Siedlung. Obwohl er viele Schauergeschichten von den *bankalangas* gehört hatte, die nachts herumstreifen sollen, hatte er sichtlich keine Angst vor ihnen. Freilich war er ein Linkshänder; und in den zentralaustralischen Märchen ist der linkshändige Held der gefährlichste Gegner aller Ungeheuer.

Die Wildnis oder, wie die Weißen in Zentralaustralien sagen, der „Busch" ist die Kinderstube dieser Kinder. Ihre Augen sind geübt, die Eidechsen

zu erspähen, die richtigen Stellen zu finden, wo man nach Wurzeln graben kann, und sie selbst sind bereit, alles zu essen, was sie kriegen können. Ihr Spiel ist zugleich ihr „Schulunterricht“, denn je mehr sie heranwachsen, um so größer werden ganz von selbst die Aufgaben, die sie sich stellen, und wenn sie das Alter von zehn oder zwölf Jahren erreicht haben, können sie es schon mit dem Känguruh aufnehmen.

Um ihre natürliche Scheu vor mir zu überwinden, stellte ich mir eine kleine Gruppe von zwei Jungen und zwei Mädchen zusammen, mit denen ich meine Beobachtungen begann. Ein weißer Mann ist dort natürlich eine Respektsperson, und ich sagte mir, daß sie sich zu mehreren etwas sicherer fühlen würden als allein mit dem fremden Manne.

Die Methode, nach der ich arbeitete, war die der Spielanalyse nach Melanie Klein, nur unter Weglassung der Deutungen. Dort in der Wildnis kann man die Kinder nicht gut isolieren, und einer ganzen Gruppe Deutungen mitzuteilen ist aus naheliegenden Gründen unmöglich. Als Spielzeug brachte ich in die erste Stunde Tierpuppen mit, einen Affen, eine Ziege und eine Schlange, ferner einen Spiegel. Der Affe war eine Art Menschenaffe, mit einer Stange in den Händen. Wie bei allen Puppen aus zivilisierten Ländern waren keine Geschlechtsteile daran zu sehen.

Depitarinja, ein Arandajunge von etwa zehn Jahren, wirft einen Blick auf das Tier und erklärt, er sehe die Hoden hängen. Dann sagt er, es habe eine Vagina und Haare am After und sei daher eine *arrakutja-knarra*, d. h. eine große oder eine alte Frau.

Der nächste Gegenstand, der sein Interesse in Anspruch nimmt, ist die Ziege. Er zeigt mir, wie die kleine Ziege mit dem Affen geschlechtlich verkehrt, während gleichzeitig die Schlange die Ziege durch den After koitiert.

Das nächste, womit sich die beiden Jungen nun beschäftigen, ist die Schlange. Sie strecken sie den Mädchen entgegen, die in ein Gekicher ausbrechen und so verschämt tun, daß man über die Bedeutung, die sie der Schlange geben, nicht im Zweifel sein kann.

„Gut, und wer ist der Affe?“ — ich richte diese Frage an Depitarinja. Ohne Zögern antwortet er: „Aliumba.“ Das ist eine alte Frau, die in Wirklichkeit seine Großmutter ist, und die hier im *camp* bei ihm die Funktionen einer Pflegemutter ausübt. Sein Vater ist tot und seine Mutter hat wieder geheiratet. Sie lebt weit weg in Alice Springs. Danach ist es klar, daß Aliumba und somit auch der Affe für Depitarinja die Mutter darstellen. Was nun kommt, ist eine zwingende, an Deutlichkeit nicht zu

übertreffende Darstellung des Ödipuskomplexes. Der kleine Junge nimmt die Schlange und legt sie dem Affen an die Brust. „Die Schlange trinkt Milch!" — Dann drängt er den Kopf der Schlange zwischen die Beine des Affen. „Die Schlange koitiert mit dem Affen."

Ein Vorfall, der sich zwei Monate später zutrug, und den ich jetzt berichten will, macht es vollkommen deutlich, daß Depitarinja selber die Schlange ist, die mit der milchspendenden Frau, d. h. der Mutter, geschlechtlich verkehrt.

Depitarinja, sonst ein lebenslustiger Bursch, ist eines Tages sichtlich niedergeschlagen. Wir sind in Herrmannsburg und die Nachkommen der *altjir anga mitjina* (totemistischen Ahnen) gehen in die Missionsschule. — „Warum bist du so traurig?", frage ich ihn. Nach einigem Zögern entschließt er sich, mir den Grund zu sagen. Ich kenne ihn schon im voraus. Er ist von dem Missionar geschlagen worden, weil er ein vierjähriges kleines Mädchen *aruntjima* (geküßt hat). Der Missionar hat ihm dafür eine gewaltige Tracht Prügel verabreicht. Nach einer kleinen Pause fängt er an zu spielen, indem er behauptet, die Schlange sei traurig. Dann läßt er die Schlange an der Vagina der Ziege riechen. Darauf heißt es, die Schlange heirate die Ziege. — Was Depitarinja die Schlange tun läßt, ist sein eigenes Vergehen. Aruntjima bedeutet „küssen", und er hatte das kleine Mädchen auf das Genitale geküßt. Dafür hat er auch die Prügel bekommen. — Nun geht das Spiel weiter, und alle Spieltiere und Puppen müssen an der Vagina und dem After des Affen riechen, der schon immer als die Mutter aller dieser Wesen zu gelten hatte. Darauf läßt er eine große Gummipuppe als *inkata* (Häuptling) auftreten, und dieser Häuptling verprügelt alle anderen Puppen und Tiere, weil sie die Ziege berochen haben. Dabei ist zu bemerken, daß in Herrmannsburg der *inkata* das Haupt der Missionsstation ist.

Während all der vielen Stunden, in denen ich mich mit den Kindern beschäftige, bleibt Depitarinja der Hauptakteur, während die anderen nur Nebenrollen spielen. Der Inhalt des Dramas ist die Liebesbeziehung zwischen der Schlange und dem Affen, d. h. zwischen dem kleinen Arandajungen und seiner Mutter.

Eine der vielen Ausdrucksformen, in denen sich der Ödipuskomplex in den Spielen manifestiert, ist das beständige Übergehen des Affen von der Rolle der Mutter oder der Schwiegermutter oder der Großmutter in die der Ehefrau und von dieser wieder zurück zur Rolle der Mutter. So erscheint z. B. am 10. Juni 1929, d. h. an dem Tage, an dem Depitarinja sich selbst durch die Gestalt der traurigen Schlange darstellte, der Affe

als *mara*, d. i. Schwiegermutter der Schlange. Die Schwiegermutter verfolgt (*lunitjika*) dann die Schlange mit einem Stock, wie es eine Schwiegermutter mitunter tut, um dem Schwiegersohn das Essen abzujagen. Dieser ist nämlich in bezug auf seine Schwiegermutter *kerintja* und darf sich nicht in ihrer Nähe aufhalten. — Dann geht die Affenmutter heim zu ihrem Gatten, der durch den Fisch dargestellt wird. Der Fisch *injainama* (beriecht) die Vagina und dann den After seiner Frau, und diese — der Affe — duldet das mit Vergnügen. Nun nimmt Depitarinja die Wasserpistole, schießt auf den Fisch und tötet so den Vaterdarsteller zur Strafe für seinen Geschlechtsverkehr (dargestellt durch das prägenitale Äquivalent) mit der Mutter.

Ein andermal sehen wir die Erfüllung der Ödipuswünsche in Gestalt des Vater-Tochter-Inzestes. Depitarinja läßt den Schlangenmann drei *arakutjas* heiraten: den Affen und zwei Puppen, die Mädchen (*quaras*) darstellen. Dann sagt er, die *quaras* seien nicht die Frauen, sondern die Töchter der Schlange.

Betrachten wir jetzt die folgenden Begebenheiten, die sich am Nachmittag des 29. Juni 1929 zutrugen: Wilikutu versucht dem Affen eine Bedeutung zu geben. Er erklärt, es sei ein alter Mann mit krummem Rücken. Dann stellen die Kinder aber fest, daß er keinen *kalu* (Penis) hat, und machen sich daran, nun eine Vagina zu suchen. Auf sehr realistische Weise schnüffeln sie zwischen seinen Beinen herum und sagen, die Vagina stinke. Darauf erklären sie die große Gummipuppe für einen Mann. Wie ich ihnen vorhalte, daß die ja auch keinen *kalu* habe, gehen sie über diese Schwierigkeit mit der Behauptung hinweg, die große Papiertrompete sei sein *kalu*, und er habe es nur zweckmäßig gefunden, ihn für den Augenblick abzulegen. Sogleich lassen sie die Gummipuppe, die sie für einen alten, kahlköpfigen Mann ausgeben, mit dem Affen *muranyi* (koitieren) und beenden dann das Spiel, indem sie alle auf den Kopf der Puppe loshämmern: die Brüder vereint gegen den Vater.

Ob das Spiel in der Mission oder im Busch stattfindet, macht keinen Unterschied, nur die Mittel des symbolischen Ausdrucks sind etwas andere. In der Mission ist natürlich der Missionar der *inkata*, d. h. der Allvater. Sie spielen da z. B. „kirchliche Trauung“. Die große Gummipuppe stellt den Missionar dar und traut alle übrigen Puppen. Alle ziehen sie in die Kirche, und Depitarinja — diesmal dargestellt durch die Ziege — geht Seite an Seite mit dem Missionar. Auch er ist ein *inkata*, wie er sagt. Jetzt gibt es zwei *inkatas*. Nun entsteht ein Streit zwischen der Missionar-

puppe und einer anderen, die einen Mann namens Merilkna darstellt. Der Missionar schlägt Merilkna. Dann sehe ich die Missionarpuppe auf dem Kopf stehen und werde belehrt, der Missionar sei gerade aus dem Flugzeug gefallen.[1]

Wir sehen, wie die Kinder versuchen, sich mit dem Vater in die Autorität zu teilen, sehen den daraus entstehenden Streit (dabei wird das Kind durch Merilkna dargestellt) und die harte Bestrafung des Vaters. Das wäre also die dramatische Darstellung vom Tode des Laios.

Ein andermal sehen wir Depitarinja die Heirat des Ödipus aufführen. Nyikya erzählt mir in Depitarinjas Gegenwart, daß dieser am Vortag zu einem größeren Jungen gesagt habe: „Koitiere deine Mutter!" Darauf habe der ihn zur Strafe mit einem Speer gestochen. Depitarinja tut, als ob er von der Erzählung nichts hörte, aber er fängt an, die *arrakutja-knarra* zu schießen, d. h. mit der Pistole dem Affen Wasser in die Augen zu spritzen.

Auch der negative Ödipuskomplex spielt in Depitarinjas Triebleben eine nicht unbedeutende Rolle. Während die Schlange immer ihn selber in der männlich-aggressiven Haltung darstellt, zeigt sich eine gewisse Unentschiedenheit hinsichtlich des Geschlechts der Ziege. Zuerst bezeichnet er sie als „kleines Mädchen" und läßt sie die Mutter (den Affen) küssen. Ein zweites Mal läßt er sie die Vagina der Mutter küssen, eine Zärtlichkeit, von der wir wissen, daß er selber sie kleinen Mädchen gegenüber vornimmt. Nun bildet er eine Gruppe aus der Schlange (als Vater), dem Affen (als Mutter) und der Ziege, die ihn selber darstellt. Die Ziege wird jetzt als männliches Wesen behandelt, er läßt sie mit der Mutter koitieren, während die Schlange die Ziege *per anum* koitiert. Hier haben wir den Ödipuskomplex in doppelter Gestalt: der Knabe liebt die Mutter, wird aber seinerseits vom Vater geliebt und ist somit beides, Junge und Mädchen.

Die Brustwarze als ein erektiles und lustspendendes Organ wird vom Knaben oft mit seinem Penis identifiziert. Unter der Wirkung der negativen Ödipusstrebung identifiziert sich dann der Knabe bei der Ejakulation mit der ihr Kind nährenden Mutter. Am 23. Mai sucht sich unser junger Freund eine der Mädchenpuppen aus und erklärt, dies sei Depitarinja; dann hält er die Gummipistole genau neben seinen Penis und spritzt Wasser heraus. Dazu sagt er, daß Milch aus der Pistole komme.

1) Damals war Kapitän Larkin ein- oder zweimal mit seinem Flugzeug in Herrmannsburg gewesen und war der Held der ganzen Kinderschar geworden.

Dieser kleine Arandajunge ist das, was wir einen Kleptomanen nennen würden. Immerfort stiehlt er Nahrungsmittel von den eingeborenen und den weißen Frauen und wird dafür von den Männern verprügelt, — dies hauptsächlich von den weißen.[1]

Eines Tages, gerade nach einem solchen Vorfall, mache ich, während ich mich mit den Kindern abgebe, eine Anspielung auf diese Gewohnheit Depitarinjas. Er selbst sagt kein Wort, aber Nyiki setzt den Affen (Mutter) dem einen Puppenmädchen gegenüber und sagt, die alte Frau sei ein *erintja* (Dämon), der das Mädchen stehlen und in seine Höhle schleppen wolle. Jetzt nimmt Depitarinja die Sache in die Hand und beginnt in der Symbolsprache des Spiels uns seine Geschichte zu erzählen:

Die Schlange will den Affen und das Kind koitieren. Nein, die Schlange will den Affen beißen und das Kind stehlen. Dann heißt es drittens: Die Schlange kämpft mit dem Affen und beißt ihn in die Brust, dann *injainama* (leckt oder beriecht) sie des Affen Vagina und Anus.

Depitarinja hat eine nicht sehr glückliche Kindheit verlebt. Sein Vater starb, als er etwa fünf Jahre alt war, und seine Mutter heiratete einen anderen Mann. Offenbar war das Kind ihr lästig; denn sie nahm es nicht in ihre neue Ehe mit, sondern übergab es der Mission zur Pflege.

Wir werden sehen: Der unbewußte Wunsch dieses kleinen Arandajungen ist, mit der Mutter ein Kind zu zeugen, ein Wunsch, der auch in dem Mythos von der Entstehung der Kinder in verhüllter Form zum Ausdruck kommt.

„Stehlen" hat bei den Aranda auch die Bedeutung: „unerlaubten Sexualverkehr haben", und in diesem Sinne will Depitarinja alle Frauen des *camp* bestehlen. Da er ein Kind ist, liegt ihm natürlich eine orale Symbolisierung seines Verlangens nahe, und die *„dampers"*[2], die er stiehlt, sind ihm ein Ersatz für die Brustwarze.

Eines Tages tötet er im Spiel die Mutterfigur; befragt, wen er damit meine, nennt er nach einigem Zögern den Namen unseres Dienstmädchens. Und warum soll sie sterben? Sie hatte sich gestern geweigert, ihm ein Butterbrot zu geben. In Wirklichkeit war es aber meine Frau gewesen, die dies getan hatte, und so kann ich dieser Geschichte entnehmen, wie der Junge auf den Gedanken kam, mit seinem Penis seine Mutter zu töten, zur Strafe für den Liebesentzug. Das ist wieder die alte Geschichte, dies-

1) Er ist in bezug aufs Essen viel besser daran als die anderen Kinder.
2) Eine Art von Brot.

mal in der Sprache der Übertragung erzählt. Depitarinja schildert nun prahlerisch, wie er seinen Penis als Waffe benutze, und zeigt, wie er rund um sich herum urinieren wird, so daß die anderen Jungen, die ihn schlagen wollen, nicht an ihn heran können. Er gebraucht also den Penis (Schlange) zu einer Gewalttat, so wie er sich gewaltsam nimmt, was ihm nicht gehört, d. h. so wie er stiehlt.

Die Nahrungsmittel, die er stiehlt, symbolisieren aber auch das Kind, und zwar in einer Schicht das von ihm mit der Mutter erzeugte Kind. Die nächste Szene des Schlangenspieles aber läßt seine Kleptomanie noch in einem anderen Licht erscheinen und setzt sie zu seiner negativen Ödipusstrebung in Beziehung. Er sagt: „Der Affe will das Puppenmädchen heiraten." „Aber", entgegne ich, „der Affe ist doch eine Frau, zwei Frauen können sich doch nicht heiraten." „Na gut", sagt er dann, „sie werden also Freundinnen sein." Aber er weiß schon ganz gut, was er will.

In der nächsten Szene legt er den Affen auf die Schlange und sagt, der Affe koitiere mit der Schlange, wobei der Affe die aktive Rolle spielt. Ich mache ihn nun auf diese Unstimmigkeit aufmerksam, mit dem Hinweis, daß der Affe doch eine Frau und die Schlange einen Mann bedeutet. „Ja", sagt er, „aber der Affe hat ein Kind."

In der Schwangerschaftstheorie der Aranda ist das Essen von großer Bedeutung. Die Frau konzipiert, weil sie irgend etwas gegessen hat. Der Junge, der Essen stiehlt, bedeutet daher das Kind, das von der Mutter konzipiert; und der im Unbewußten liegende Sinn dieser scheinbaren Unmöglichkeit wird von Depitarinja selbst erläutert: „O ja, die Mutter kann beim Koitus oben liegen, denn sie ist eine Frau mit einem Kind", d. h. mit einem Penis! Diese begrifflich ausgedrückte Erklärung sagt nicht mehr, als was der Junge uns in seinem Spiel selber gezeigt hat. Denn er selber ist ja die Schlange, und er läßt sie im Koitus mit der alten Frau die passive Rolle spielen. — Und dann sagt er: „Auch das Mädchen hat ein Kind gekriegt", und wir haben gesehen, daß er in einem seiner Spiele sich selber mit dem Puppenmädchen identifizierte und seinen Penis mit ihrer Brustwarze.

Immer, wenn er stiehlt, wird er erwischt und wird dann oft von weißen Männern geschlagen, die für ihn aus vielen Gründen Vaterbedeutung haben.

Seine früheste Erinnerung an die Mutter ist die, daß sie ihm Ziegenmilch zu trinken gibt, und seine früheste Erinnerung an seinen Vater zeigt ihm diesen, wie er hinter ihm her ist, weil er seine kleine Schwester mit einem Messer geschnitten hat. Hier haben wir das Kind, dem die Schlange

ans Leben will, haben die Eifersucht des Jungen auf die jüngere Schwester, wobei die Schwester ein Ersatzobjekt für die Mutter ist (Messer = Penis) und dazu den mit Strafe drohenden Vater. Dies ist die infantile Libidoposition des Knaben, die er unbewußt in seinen Diebstählen und den dadurch herbeigeführten Bestrafungen wiederaufleben läßt, und hier liegt auch die Wurzel seiner verschiedenen perversen Neigungen.

Nach dieser Darstellung seiner Kindheitserinnerungen führt er eine kleine Pantomime auf. In einer besonders sadistischen Weise befiehlt er den kleinen Mädchen stillzuhalten, während er mit der Gummipistole nach ihnen schießt und sie schlägt. Nachdem er es erreicht hat, daß sie sich seinen Befehlen fügen, schießt er sich mit der Wasserpistole selbst in den Mund und sagt: „Milch!" Dann legt er sich auf den Rücken, hält die Wasserpistole an seinen Penis und ahmt mit unmißverständlichen Gesten eine Erektion und Ejakulation nach, indem er Wasser aus der Pistole spritzen läßt. Hier haben wir den ursprünglichen kindlichen sadistischen Impuls und die Angst vor dem Vater, unter deren Druck der Impuls sich wandelt und von der sadistischen zur masochistischen, von der männlichen zur weiblichen Haltung übergeht.

Eines Tages beobachtet Depitarinja meine Frau, wie sie einem Hühnchen den Hals durchschneidet. Totenbleich dreht er sich um und stürzt fort. Blut hatte er zum ersten Male fließen gesehen, als sein großer Bruder einen jungen Stier tötete. Er fühlte damals den gleichen Schrecken wie jetzt, als meine Frau das Hühnchen abstach. Nun wendet er sich um zu einem kleinen, etwa zweijährigen Jungen und sagt: „Das ist ein kleiner Stier!" Dann fängt er an, mit dem Kind etwas grob umzugehen, und sobald das Kind ärgerlich wird, tut er dasselbe, was er schon vorher tat, er nimmt die Pistole und schießt sich in seinen Mund. Wir können leicht die zugrundeliegende Situation erkennen, die Angst des „kleinen Stiers", daß der große Stier (Vater, großer Bruder) ihn töten könnte, und sein Versuch, der Gefahr zu entgehen, indem er rasch in die passive Rolle flüchtet.

Nachdem er sich so in den Mund geschossen hat, nimmt er wieder den Affen in die Hand. Der Affe ist jetzt Nyikis Frau, die Schlange stellt Nyiki selber dar, der mit seiner Frau den Cunnilingus ausübt. Das tut ja Depitarinja selbst oft genug mit den kleinen Mädchen und hat Ungelegenheiten davon.

Eines Tages ist die kleine Gruppe ganz besonders vergnügt. Depitarinja ist wieder der Anführer. Er schiebt die Schlange und die Ziege zuerst in die Vagina und dann in den Anus des Affen. „Sie *injainima*" (lecken,

riechen), sagt er. Ich frage ihn, ob er das mit den Mädchen tue, und er sagt *„awa“* (ja), das ist *„marendorra“* (sehr gut). Sicher will er die *„mama“* belecken oder beriechen. *„Mama“* bedeutet „Wunde“ und ist die bei den Kindern übliche Bezeichnung für das weibliche Genitale. Dann schaut er die Schlange an, läßt seine Hand über ihren weichen Körper gleiten und sagt zum ersten Male, seitdem er überhaupt mit der Schlange spielt: „Die Schlange hat keinen *pura* (Penis).“ Da die Schlange bisher immer den Jungen selbst oder das Phallische als solches repräsentierte, erfordert diese Äußerung eine Erklärung. Oder sie ist vielmehr selber eine Erklärung, sie erklärt nämlich die Vorliebe des Jungen für den Cunnilingus. Er sagt mir damit, daß er fürchtet, in der „Wunde“ seinen Penis zu verlieren, und daß er darum als Ersatz die Zunge gebraucht.

Unmittelbar nach diesem Symptom der Kastrationsangst zeigt sich als Reaktion darauf der Sadismus. Ziege und Schlange werden wieder in die Vagina des Affen geschoben und dazu sagt Depitarinja diesmal: „Sie werden die Vagina jetzt ganz herausreißen und sie essen (*ilkuma*).“ Damit liefert er eine neue Erklärung für seine Neigung, Dinge, die einer Mutterfigur gehören, wegzunehmen und aufzuessen.

Wir haben schon die negative Ödipuseinstellung des Knaben erwähnt. Sie zeigt sich nicht nur in den Spielen, sondern auch in dem realen Sexualleben des Knaben, in dem Homosexualität eine hervorragende Rolle spielt.

Dieses Thema wurde durch folgende Szene eingeleitet: Eines Tages bläst Depitarinja dem ihm gegenübersitzenden kleinen Iliakurka mittels der Kindertrompete Luft in den Mund. Dann macht Iliakurka das gleiche mit Depitarinja. Darauf fällt sein Blick auf ein Bild aus einer illustrierten Zeitschrift, das zwei Mädchen in Badeanzügen darstellt. Obwohl er sieht, daß es sich um zwei Mädchen handelt, behauptet er, sie hätten Geschlechtsverkehr miteinander. Jetzt beginnen die Jungen ein Spiel, mit dem sie sich oft amüsieren. Nyiki und Depitarinja beschuldigen sich wechselseitig phantastischer sexueller Exzesse. Der eine sagt: „Du hast eine Eidechse begattet.“ Der andere antwortet: „Du hast bei einer Maus geschlafen.“ Während sie nun bei diesem Spiel immer mehr in Erregung geraten, gehen sie von den Phantasien zu handfesten Tatsachen über. Depitarinja und ein anderer Junge sollen einem Kamel mit dem Arm bis zum Ellenbogen in die Vagina gefahren sein. Das mag stimmen, denn der kleine Iliakurka behauptet, diese Szene selbst mitangesehen zu haben. Jetzt erzählt Nyiki — offenbar wahrheitsgemäß — eine Episode aus Depitarinjas Sexualleben. Depitarinja habe sich einen kleinen Jungen gegriffen und ihm die Vorhaut zurück-

gezogen. Dann habe er die Eichel mit Sand bestreut und bis zum Eintritt der Ejakulation gerieben. Darauf habe er mit dem Jungen geschlechtlich verkehrt, indem er sein Glied in den After des Jungen einführte. Darauf, erfahren wir, habe ein größerer Junge es mit Depitarinja ebenso gemacht. Nachher habe Depitarinja wiederum den größeren Jungen zum Geschlechtsverkehr gebraucht. — Während Nyiki dies berichtet, ist der Held seiner Erzählung sehr gelassen geblieben. Er macht nur einen schwächlichen Versuch zu leugnen, aber jeder, der ihn kennt, kann merken, daß dieses Leugnen eigentlich ein Geständnis bedeutet.

Dagegen bringt er seinen Anspruch auf Männlichkeit durch einen Wechsel des Themas zur Geltung, indem er aus der Pistole Wasser in die Vagina des Affen — der Mutterfigur — spritzt und darauf die beiden kleinen Mädchen bedroht, die mit demütiger Unterwerfung und gesenkten Köpfen darauf warten, ebenfalls „erschossen" zu werden.

Die Folge der Ereignisse, die sich am 5. Juli 1929 zutrugen, zeigt die Verbindungsglieder zwischen dem negativen Ödipuskomplex, der Homosexualität und dem Narzißmus.

Immer, wenn Depitarinja ins Zimmer tritt, sieht er mich an, wie wenn er in einer Art Trancezustand wäre. Bin ich gerade abwesend, so setzt er sich in meinen Stuhl und nimmt die Haltung ein, die er oft an mir sehen kann, wenn ich in Gedanken versunken bin. Zur selben Zeit zeigt der Spiegel in der Küche Spuren von Küssen, die ihm Depitarinja aufgedrückt hat, nachdem er sein Spiegelbild mit verliebtem Blicke angesehen. Am Nachmittag wählt er, als wie ich den Kindern das Spielzeug gebe, den Spiegel. Er besieht sich darin und sagt, da sei ein Mann mit einem großen *totura* (spitzem Haarknoten) und mit einem Bart.

Dann benutzt er den Spiegel, um sich das gewöhnliche Spiel darin anzusehen. Diesmal ist es die Ziege (Depitarinja), die ihre Nase in Vagina und Anus des Affen steckt. Dann entdeckt er in einem Magazin das Bild eines Cupido. „Das ist ein *erintja*", sagt er, „der Nyiki liebt und ihm seinen Anus zeigt."

Diese Spiegelszenen sehen wie entstellte Abkömmlinge von dem aus, was in der Psychoanalyse „Urszene" genannt wird. Der *totura* liefert uns den Schlüssel für die Deutung: Depitarinja ist ein Missionskind, aber sein Vater war ein freier Aranda. Die zur Mission gehörigen Eingeborenen tragen den *totura* nicht. Er ist vielmehr das charakteristische Abzeichen der Buschstämme. Wir können also schließen, daß Depitarinja einmal etwas gesehen hat, was auf ihn einen großen Eindruck machte, und wobei

sein Vater eine wichtige Rolle spielte. Auf dasselbe Ereignis deutet er in der Sprache der Übertragung hin, wenn er sich auf meinen Stuhl setzt, mich nachahmt und sich so mit mir identifiziert. Es ist daher der Schluß erlaubt, daß die zweite Spiegelszene das enthält, worauf er in seiner Nachahmung hinzielt. Die Ziege — ein Repräsentant Depitarinjas selber — in der Vagina des Affen und der *erintja*, der Nyiki liebt und ihm seinen After zeigt, können daher als Darsteller eines von ihm beobachteten Geschlechtsaktes zwischen Vater und Mutter betrachtet werden. Bei dieser Beobachtung wünscht der Knabe, die Stelle des Vaters einzunehmen und mit der Mutter zu verkehren. Aber nachdem er sich an die Stelle des Vaters gesetzt hat, verlangt ihn auch nach der Lust, die die Mutter erlebt, und dies finden wir dargestellt, wenn Depitarinja gewissermaßen in der Maske des Vaters sein Spiegelbild, d. h. Depitarinja, das Kind, küßt.

Man muß es als einen guten Beweis für die Zuverlässigkeit der aus der Spielbeobachtung gezogenen Schlüsse ansehen, wenn die Resultate mit den religiösen Überzeugungen der Aranda übereinstimmen. Nach dem Glauben der Aranda hat nämlich jeder eine Art Spiegelbild, einen Freund und Beschützer in der Geisterwelt, in der Gestalt eines *ngantja,* eines „Verborgenen", und dieser *ngantja* ist mit dem *altjiranga mitjina* des Betreffenden, d. h. mit seinem übernatürlichen Vater identisch.

Wenn wir diese Momente aus der psychischen Struktur und dem Sexualleben Depitarinjas mit den entsprechenden bei einem gleichaltrigen europäischen Kinde vergleichen, so werden wir eine weitreichende Übereinstimmung und einige Unterschiede feststellen. Zunächst finden wir, daß das verborgene Motiv jeden Spieles immer und überall der Ödipuskomplex ist. Alle Gegenspieler in der Spielwelt des Kindes sind leicht als Vater-Imagines zu erkennen, während alle begehrten Objekte Abbilder der geliebten Mutter sind.

Bei Depitarinja ist nun noch eine starke dem negativen Ödipuskomplex angehörige Tendenz zu erkennen. Die Deckerinnerungen von der Mutter, die ihm Milch zu trinken gibt, und vom Vater, der ihn für irgend etwas, was er der Schwester angetan hat, bestrafen will, die große Angst beim Anblick des Blutes, das aus dem Halse des Huhnes floß, und das Spiel mit der Schlange ohne Penis machen deutlich, daß die negative Ödipushaltung der Angst entspringt, der Vater könnte ihm für etwas, was er mit der Mutter getan hat oder tun möchte, den Penis abschneiden. Der Kastrationskomplex ist also das treibende Motiv seiner Perversion, und es wäre falsch, diese mit der allgemeinen polymorph-perversen Anlage zu erklären, die das Kind besitzt, ehe seine Sexualität durch den Genitalprimat voll beherrscht

ist. Vielmehr müssen wir sie als eine echte Perversion, d. h. als einen regressiven genitofugalen Ersatz der Genitalität auffassen.

Der Grad von Unverhülltheit, mit dem Depitarinja, Nyiki, Iliakurka und die anderen über den Koitus und sexuelle Perversionen sprechen, ebenso die Ausschließlichkeit und Deutlichkeit der Sexualbedeutung ihrer Spiele unterscheiden dagegen diese Kinder von Kindern unserer Rasse. Eines der wichtigsten Ergebnisse der Psychoanalyse war die Entdeckung der infantilen Sexualität und ihrer allmählichen Verdrängung in der sogenannten Latenzperiode. Das Kleinkind ist durch eine angstlos-aggressive Sexualität ausgezeichnet. Als Folge von Kastrationsdrohungen oder irgenwelchen Handlungen der Eltern, die als solche aufgefaßt werden, setzt die Verdrängung der Ödipussexualität ein. Diese führt zu einer Reihe von Ersatzbildungen, dramatischen Handlungen mit verborgener Bedeutung. Daher ist die Latenzperiode der Kindheit eben auch die Spielperiode, und die mehr oder weniger große Fülle und kunstvolle Ausarbeitung der Spiele[1] mag als Maßstab für die Tiefe und Vollständigkeit der Verdrängung, die bei einem Individuum oder in einer Gesellschaft herrscht, betrachtet werden. Variationsreiche und komplizierte Spiele zeigen an, daß große Quantitäten genitaler Libido in andere Kanäle geleitet, d. h. sublimiert worden sind.

Die Aranda und ihre westlichen Nachbarn haben nur zwei Kinderspiele außer dem „*Cats craddle*", das aber nur von Mädchen gespielt wird und darum in einer anderen Arbeit behandelt werden soll. Die beiden Spiele gehen manchmal sogar ineinander über, wie aus dem folgenden Bericht hervorgeht, den mir eine Loritjafrau der Merinogruppe (Ngatatara), Kumia (Süßes) mit Namen, als Erinnerungen aus ihrer eigenen Kindheit gab.

„Als wir noch kleine Mädchen waren, gingen wir oft mit den Jungen in den Busch und machten ein *quendja* (Windschirm; sie gebraucht das Arandawort). Wir machten ein Feuer an, zeichneten Figuren in den Sand und spielten das Spiel *tjitjipanga tjitjipa*. Wir machten eine kleine Hütte und spielten mit den Jungens. Sie gingen aus, um etwas zu essen zu suchen, wir aßen dann zusammen, koitierten mit den Jungen und gingen mit ihnen schlafen. Dann machten wir vielleicht aus einem *inkuta*-Busch ein kleines Baby; das war unser Kind, und einer von den Jungens war sein Vater. Die Jungen spielten *kapata-kapata*."

Ich lasse jetzt die Erklärung folgen, die mir Ilpaltalaka, eine Arandafrau aus dem Undabaraland, von dem *tjitjipanga-tjitjipa*-Spiel gab. Wenn

1) Vgl. S. Pfeifer: Äußerungen infantil-erotischer Triebe im Spiele. Imago V, 1919.

die Mädchen ihr kleines Häuschen gebaut haben, so breiten sie Blätter des Schotengummibaumes am Boden aus. Eines der Blätter stellt den zukünftigen Gatten dar, ein anderes die Frau, ein drittes den Sohn oder die Tochter usw. Dann schlagen sie die Blätter — manchmal sind es auch Holzbrettchen — mit einem krummen Stab und lassen sie „springen". Das Holz oder Blatt des Ehemannes fällt dann vielleicht auf das der Frau. Dann heißt es: „Er schlägt sie, weil sie nicht ordentlich auf das Kind aufgepaßt hat."

Ljimbagras in ein *tana* (hölzernes Gefäß) gelegt, stellt das Baby dar. Die „Mutter" kommt heim in ihr Haus und setzt das „Baby" näher zum Feuer, um es warm zu halten. Dann spielen sie mit den Jungen zusammen Vater und Mutter, ganz wie europäische Kinder das tun. Sie bestreichen sich mit Lehm und machen ein Kinder-*corroboree*, *tjutalpi-tjutalpa* (Vogeltanz) genannt, und singen (sie gebrauchen dafür das Wort *ingulla kapankama*, das eigentlich Nachtgespräch bedeutet), während die Jungen tanzen.

Wenn wir uns diesen Bericht genauer ansehen, finden wir, daß die alte Frau unter *tjitjipanga tjitjipa* eigentlich zwei verschiedene Spiele versteht. Das eine, das auch *kapata-kapata* genannt wird, wenn Jungen es spielen, ist das ewige Kinderspiel vom „Erwachsensein". Das Knabenspiel besteht darin, daß die Jungen sich gegenseitig mit Spielspeeren stechen und mit dem Speer in der Hand herumgehen, als ob sie große Männer wären. Das ist ganz dasselbe, wie wenn Depitarinja mir erzählt, daß die anderen *atua* (Männer, d. h. in Wirklichkeit Jungen) bald hier sein werden, jetzt wo er die *arrakutja* (Frauen, d. h. in Wirklichkeit kleine Mädchen) hergebracht habe. — Bei den Jumu und den Pindupi hat das Spiel in seiner weiblichen Form einen charakteristischen Namen, nämlich *jakunka* (Mütter). Es ist der Wunsch und die Hoffnung der kleinen Mädchen, Mutter zu spielen, in der Liebe des Vaters an die Stelle der Mutter zu treten.

Das andere Spiel, das korrekterweise nicht *tjitjipanga tjitjipa*, sondern in der Arandasprache *altjira*, in der Luritjasprache *tukurpa* genannt werden muß, ist das, das mit den krummen Stöcken (*mani*) und mit den Blättern gespielt wird, die die spielenden Kinder und deren „Eheleben" darstellen. Dieses zweite Spiel wird als eine Vorwegnahme der Zukunft, als eine Art Orakel also, aufgefaßt, das darüber Auskunft geben soll, wie es den kleinen Mädchen in ihrer zukünftigen Ehe ergehen wird. Und darin liegt sogar ein wahrer Kern, denn die kindlichen Strebungen, die sich bei dem Spiele zeigen, haben einen entscheidenden Einfluß auf das ganze Lebensschicksal.

Die Neigung der Eingeborenen, diese beiden Spiele miteinander zu vermengen, zeigt ihre innere Einheit. In dem *tjitjipanga-tjitjipa*-Spiel spielt das Kind Erwachsensein. Es spielt mit Jungen, d. h. es setzt für seinen eigenen Körper Symbole in Gestalt anderer wirklicher Wesen ein, in beiden Spielen aber steht das Sexualleben im Mittelpunkt, und das Streben nach Triebbefriedigung ist die treibende Kraft. Die Tatsache, daß der reale Geschlechtsverkehr mit den Jungen einen Teil des *tjitjipanga-tjitjipa* ausmacht, zeigt, daß die Verdrängung und die sekundäre Bearbeitung des Triebgehaltes in diesem Spiele nicht sehr weit gediehen sind.

Dieselbe Bemerkung trifft auch für das *tukurpa*-Spiel zu. Nach der Beschreibung, die mir Pana, ein Pindupimann, von diesem Spiele machte, nehmen die Mädchen dabei zwei Blätter, von denen das eine ein Mädchen darstellt, das andere einen Mann. Zuerst nun setzen sich die beiden Blätter einander gegenüber. Dann nimmt ein Mädchen etwas Speichel und schmiert ihn, indem sie ihn als Samen bezeichnet, auf die beiden Blätter. Nun reibt sie die beiden Blätter gegeneinander: sie *muranyi*, d. h. sie haben miteinander Verkehr. Die anderen Abwandlungen dieses Spiels, wie etwa die, daß eine ältere Frau, durch ein Blatt repräsentiert, eine jüngere aus Eifersucht verprügelt, sind nur unwesentliche Ausschmückungen der Hauptsache.

Während Ilpaltalaka und Kumia mir klar zu machen suchten, was das Orakelspiel *tjitjipanga tjitjipa* eigentlich sei, brachte Pana, als er von dem Orakelspiel sprach, dieses mit der „Babypflege" zusammen, die offenbar zu dem anderen Spiel gehört. Als ich eines Tages meine kleine Kindergruppe aufforderte, ihr eigenes *altjira* oder *tukurpa*-Spiel zu spielen, statt sich mit meinem Spielzeug zu beschäftigen, mußte ich mich überzeugen, daß wir schon die ganze Zeit eben dieses Spiel gespielt hatten, nur mit dem importierten Spielzeug.

Zwei hölzerne Stäbchen und einige Eukalyptusblätter werden gebracht. Die kleinen Mädchen ebnen den Sand mit ihren Händen und stecken die Stäbchen und Blätter hinein. Sie beginnen das Spiel in der traditionellen Form. Die beiden Blätter bedeuten zwei Frauen, die miteinander kämpfen und sich gegenseitig auf die Köpfe schlagen. Dann sind es zwei Männer, jeder mit einer Schar von Frauen, die durch die Eukalyptusblätter dargestellt werden. Jetzt macht sich der Einfluß der Mission und der europäischen Spielsachen geltend. Die große Puppe, die den Missionar darstellt, verheiratet die ganze Gruppe paarweise miteinander. Dann setzt sich das Spiel in der gewohnten Weise fort, wobei die heimischen Spielsachen in genau der gleichen Art wie die europäischen benutzt werden.

Altjira oder *tukurpa* bedeutet „träumen", und das Spiel ist wirklich ein dramatisierter Tagtraum der Spieler. In diesem Zusammenhang ist es interessant, daß Kumia, nachdem sie ihren Bericht beendet hat, dazu übergeht, eine Deckerinnerung zu erzählen. Ihre erste Erinnerung überhaupt, die aus der Zeit stammt, wo sie noch ein ganz kleines Kind war, ist ein Emutanz an einem Namatata genannten Ort. Ihre Mutter gehörte zu den Frauen, die diesen Tanz mit Gesang begleiteten. Ein Mann — es war ihr klassifikatorischer Vater — lief mit einem ganz jungen Mädchen davon, deren Brüste gerade reiften. Ein anderer Mann, Depitarinja mit Namen (aber nicht unser kleiner Junge) machte sich ebenfalls mit einem Mädel, das ihm versprochen war (*lelaka*), davon. Es war übrigens eine Tatsache, daß auch ihre (der Erzählerin) Mutter dem Depitarinja versprochen gewesen war; aber die Ehe kam nicht zustande.

Der Tanz bringt sie auf den Frauenraub ihres klassifikatorischen Vaters und auf die Heirat eines Mannes, der eigentlich ihre Mutter hätte heiraten sollen.

Der latente Sinn dieser Deckerinnerung scheint der folgende zu sein: „Ich sah etwas — einen Tanz — sah den Vater etwas mit der Mutter vornehmen." Das *tjitjipanga*-Spiel bedeutet nun: „Ich will tun, was ich die Erwachsenen tun sah." Und das Orakel- oder Traumspiel ist eine Umkehrung der ursprünglichen Situation: der Spieler sieht kleine Gegenstände — die Eukalyptusblätter — beim Geschlechtsverkehr; das bedeutet, Vater und Mutter sehen zu, wie die Kinder sich vergnügen. Kehrt man diese Situation um, indem man Beobachten und Beobachtetwerden vertauscht, so erhält man wieder die Urszene: das Kind beobachtet das Eheleben der Großen.

Der latente Sinn des Tagtraumspieles ist wahrscheinlich derselbe wie der der wirklichen Tagträume. Freilich habe ich nur wenige Beispiele für diese Produkte spielerischer Phantasie erhalten können.

Nyiki erzählte eines Tages, daß er eine Eidechse getötet, ihr den Kopf abgeschnitten und den Rest gegessen habe. Dann tötete er, wie er behauptet, ein Känguruh, kehrte in die Siedlung zurück und badete im Flusse. All dies erzählt er so, als ob es gestern geschehen wäre, und dabei hat es doch seit einer Reihe von Jahren kein Wasser im Flusse gegeben. Außerdem konnte Nyiki schwerlich ein Känguruh getötet haben, und so scheint es, daß das Ganze ein Tagtraum ist, der vom Möglichen (der Erlegung der Eidechse) ausgeht und dann fortschreitet zu der Tötung eines großen Tieres, das er in Wirklichkeit nicht hätte bezwingen können, und schließ-

lich mit dem Bade endet. Wahrscheinlich hatte er seine Mutter einmal von den guten alten Zeiten reden hören, als sie noch im Flusse baden und Fische fangen konnte. Dann geht er dazu über, einen wirklichen Traum zu erzählen, in dem er mit einem *ltana* (Geist) kämpfen mußte. Ich ließ ihn erst den Geist und dann eine Schlange in den Sand zeichnen und dann fing er an, von dem kürzlich erfolgten Tode seines Vaters zu sprechen. Es ist zum mindesten sehr verführerisch, die Tiere, die er in seiner Phantasie tötet, mit den in den Sand gezeichneten Gestalten und dem schrecklichen Traum vom Geiste des Vaters in Verbindung zu bringen.

Die relativ einfache Gestalt der Spiele vom Tagtraumtyp stimmt gut mit meinen eigenen Beobachtungen und dem, was mir die Eingeborenen erzählten, zusammen, nämlich, daß es bei ihnen keine Latenzperiode gibt. Ich habe selbst einen Pitchentarajungen von ungefähr drei Jahren beobachtet, wie er ein etwa zweijähriges Mädchen in den Sand warf, sich auf sie legte und reguläre Koitusbewegungen ausführte. Dann kamen zwei größere Mädchen und nahmen den Jungen von dem Baby fort. — So machen sie es immer und überall, wo immer sie nur Gelegenheit dazu finden.

Wenn ich sage, daß es bei ihnen keine Latenzperiode gibt, so bin ich mir bewußt, etwas allzu radikal gesprochen zu haben. Exakter wäre es, zu sagen, daß in der Latenz- oder Spielperiode nur relativ geringe Libidoquanten von ihren ursprünglichen Triebzielen abgelenkt werden, und daß die Grenzlinie zwischen desexualisierter und sexueller Libido sehr verwaschen ist.

Als die Pitchentara- und Jumukinder anfingen, sich mit den neuen Spielsachen vertraut zu machen, begannen Wilikutu, Jankitji und die anderen damit, die Schlange und die Spieltrompete wie ein Verlängerungsstück an ihren Penis zu halten, und dann gingen sie zu den kleinen Mädchen oder zueinander und gebrauchten den Spielpenis genau so, wie sie den wirklichen hätten gebrauchen können. Die Darstellung war überaus realistisch, das Gelächter und Amüsement der Kinder ursprünglich und ungehemmt. Man mußte zugeben, daß sich hier die Kinder der Wildnis in unverhüllter Nacktheit zeigten. Wilikutu nahm die Gummipuppe und rieb sein Glied daran; und er sagte nicht nur, daß er das „Mädchen" *„muranyi"*, koitiere, sondern ich konnte sogar beobachten, daß sein Glied erigiert war, und daß einige Tropfen Samenflüssigkeit ejakuliert wurden.

Seit Freuds bedeutsamer Arbeit „Hemmung, Symptom und Angst" (Ges. Schr. Bd. XI) besitzen wir ein besseres Verständnis der Abwehrmechanismen, die das Ich in seinem Kampf mit dem Es benützt.

Einer dieser Mechanismen ist die Verdrängung, d. h. der Abzug der vorbewußten Besetzung (Wortvorstellung) von der libidinösen Strebung. Dieser Besetzungsentzug müßte dauernd wiederholt werden, wenn es nicht die Gegenbesetzung gäbe. Die Gegenbesetzung ist eine Fixierung zielgehemmter Libido, wobei entweder irgendwelche Objekte der Außenwelt besetzt werden oder eine Modifizierung des Ichs in Gestalt der Bildung eines dauernden Charakterzuges eintritt. Der unmittelbare Übergang vom Spiel zur realen Sexualbetätigung zeigt nur die Schwäche der Gegenbesetzung.

Ein anderer uns bekannter Abwehrmechanismus ist die Regression, d. h. die Rückverwandlung genitaler in prägenitale Libido. In Depitarinjas Fall haben wir gesehen, wie die Kastrationsdrohung ihn zu seinen oralen, analen und masochistischen Perversionen treibt.

Ein dritter Abwehrmechanismus ist uns unter dem Namen „Projektion" bekannt. Seine Bedeutung in unserer eigenen Zivilisation ist zwar beträchtlich, aber nicht zu vergleichen mit derjenigen, die ihm bei einem zentralaustralischen Volksstamme zukommt. Oft habe ich, in der Arandasiedlung herumschlendernd, Depitarinja und Nyiki oder irgendwelche andere Kinder beim Holzschlagen beobachtet; und immer, wenn sie einmal die Axt ruhen ließen, pflegten sie zu sagen: *„Nyikika noa Anyiunga"*, das bedeutet: „Nyikis Frau ist Anyiunga", wobei sie irgendeine der Frauen nannten, die für Nyiki als zukünftige Ehefrau in Betracht käme. Nyiki antwortete dann in derselben Weise, indem er irgendeine der „Frauen" Depitarinjas bezeichnete. Es war überraschend zu verfolgen, wie lange sie dieses Spiel fortsetzen konnten. Das Spielzeug, das ich ihnen gab, wurde in ganz ähnlicher Weise benutzt. Immer stellten die Spielenden die andern Jungen oder Mädchen beim Geschlechtsakt oder beim *injainama* (lecken, riechen) dar. Allerdings wird der Ausdruck „Projektion" in der Analyse für gewöhnlich nur im Zusammenhang mit unbewußten Wünschen gebraucht, wenn diese zum Zwecke der Abwehr in andere Personen hineinphantasiert werden. Im Falle der Arandakinder liegt meist das vor, was man als eine „bewußte Projektion", d. h. als eine Projektion bewußter Wünsche bezeichnen müßte. Wenn Nyiki von den homosexuellen Abenteuern Depitarinjas erzählt, ist er sich des Umstandes voll bewußt, daß er selber sich auch oft auf diese Weise Lust verschafft. Vermutlich denkt er, daß ich, oder wer ihm sonst zuhört, die erzählten Vorgänge abfällig beurteilen könnte, und vor dieser äußeren Kritik will er sich schützen, nicht vor der seines eigenen Über-Ichs, wenn er von Depitarinjas Erlebnissen erzählt, statt von seinen eigenen. Übrigens

müssen wir auch in diesem Falle eine Verdrängung als tiefste Ursache der Projektion annehmen, denn wenn er sich auch seiner Perversionen bewußt ist, so hat er doch sicher den Ödipuskomplex verdrängt und ebenso die Kastrationsangst, die ihn zu seinen Perversionen genötigt hat.

Wir haben zwei Gruppen von Kindern studiert, die beide der gleichen Rasse angehören: die Missionskinder gehen in die Schule und haben ein in mancher Hinsicht verändertes Wesen angenommen, wenn sie auch noch in vielen Zügen die richtigen Kinder der Wildnis geblieben sind. Die Buschkinder dagegen toben herum, balgen sich und koitieren miteinander, aber ich habe bei ihnen nie irgend etwas gesehen, was den sadistischen und masochistischen Spielereien ähnlich gewesen wäre, in denen Depitarinja sich erging. Er ist eben oft genug für ungehemmte Ausbrüche seiner natürlichen Triebhaftigkeit gezüchtigt worden, so daß sich ihm die Betätigung dieser Triebe mit der Vorstellung des Quälens oder Gequältwerdens verknüpft hat. Der Eingeborene hat ursprünglich zwar einen aggresiven, aber keinen sadistischen Charakter.[1] Er mag in einem Wutanfall ein Kind anbrüllen, ja sogar den Bumerang nach ihm werfen, aber er wird es kaum mit vorbedachter Absicht bestrafen. So hat das Buschkind niemals Gelegenheit, ein sadistisches Über-Ich durch Introjektion zu erwerben, und wird niemals lernen, aus dem Spiel vom Strafen und Gestraftwerden Lust zu ziehen.

V) Geschlechtsleben in Zentralaustralien

Wir wollen einmal annehmen, irgendein junger, durchschnittlich gebildeter Mensch finge an, sich für Ethnologie zu interessieren. Er würde Frazer und Tylor und dazu einige modernere ethnologische Werke durchstudieren und, um in Spezialfragen einzudringen, noch etwa vier oder fünf unserer besten ethnologischen Monographien, und hätte, wenn er damit fertig wäre, eine Fülle von Tatsachen in seinem Gedächtnis aufgestapelt. Im allgemeinen dürfte der junge Mensch dann des Glaubens sein, alles sei in bester Ordnung und er wisse nun über die Eingeborenen von Zentralaustralien oder von Südafrika oder etwa über die Andamanen ausreichend Bescheid.

1) Unter Sadismus verstehe ich hier die Lust an einer systematisierten unverhüllten Gewaltanwendung, unter Aggresivität den einfachen Ausbruch von Kampfeswut.

Wenn aber dieser junge Mensch zu denen gehören sollte, deren gesunder Menschenverstand und Wirklichkeitssinn nicht unter der konventionellen Haltung, zu der die Zivilisation die Menschen zu nötigen pflegt, erstickt sind, so wird er sich über kurz oder lang der Tatsache bewußt werden, daß er — erstaunlicherweise — über das Liebesleben der Primitiven, deren gesamte Lebensformen er so gut zu kennen glaubt, so gut wie gar nicht orientiert ist. Sieht er sich nun die Bücher, die er studiert hat, daraufhin noch einmal an, so wird er sicher eine Menge Material über die Jagdmethoden der Primitiven, über ihren Fischfang und ihren Gartenbau finden, aber über das Geschlechtsleben wird er entweder gar keine oder nur eine sehr dürftige Auskunft erhalten.

Es wird wohl niemand bestreiten wollen, daß in dem Leben eines Durchschnittsmannes Frauen eine wichtigere Rolle spielen als religiöse Zeremonien; aber in den ethnologischen Werken werden die Zeremonien auf Hunderten von Seiten besprochen, während die Bemerkungen, die man dort über die Sexualtriebe findet, höchstens ein bis zwei Seiten in Anspruch nehmen.

In der vorliegenden Arbeit werden wir uns auf die Darstellung der normalen heterosexuellen Geschlechtsbeziehungen beschränken oder sie wenigstens zum Ausgangspunkt unserer Ausführungen machen, da wir — aus darstellungstechnischen Gründen — die prägenitalen Triebströmungen an anderer Stelle unter Berücksichtigung ihres Zusammenhanges mit der Charakterentwicklung besprechen wollen.

Wir legen uns zunächst die Frage vor, was in Zentralaustralien als weibliche Schönheit empfunden wird.

Ein Kukata (Zentral-Luritja) schildert mir sein Ideal weiblicher Schönheit folgendermaßen: Eine *intuta* (schöne Frau) muß blondes Haar haben, ein niedliches Gesicht, große Augen, eine spitze Nase (*mula iri*), runde, dicke Backen (*kanta puntu*), runde Hinterbacken (*mana puntu*), runde Brüste (*ipi puntu*), einen fetten starken Körper (*anangu puntu*), eine starke Schambehaarung und einen fetten Schamberg. Das Mädchen, an dem er mir dies Schönheitsideal demonstrierte, hatte Glotzaugen und war nach unseren Begriffen nicht im mindesten hübsch.

Das Schönheitsideal der Aranda, wie ich es von Renana erhielt, weicht von dem der Luritja eigentlich nur bezüglich der Augen ab. Die Augen sollen hier *alkna tarta*, d. h. flach (nicht hervortretend) sein, und die Augenhöhle darf eine gewisse Größe nicht überschreiten. Eine spitze Nase, dicke Backen und Brüste und ein großer After (*ljola*) sind die hauptsächlichsten

Schönheitsmerkmale. Auch hier muß der Schamberg (*totja*) fett und mit reichlicher Behaarung (*punga knara*) bedeckt sein.

Bei dem Versuch, dieses Schönheitsideal psychologisch zu verstehen, wird man jedenfalls daran denken müssen, daß die Volksstämme, bei denen es gilt, keine Kleidung tragen.

Wie wir annehmen, hängt die Wahl des als sexuell anziehend Empfundenen mit dem infantilen Mutterideal zusammen. Das Kind kennt vor allem die schwellenden Brüste, und alle Vorstellungen von „gut“ oder „reizvoll“ beruhen auf diesem grundlegenden Eindruck. Was sexuell anziehend wirken soll, muß außerdem vorwiegend die prägenitale Triebsphäre anregen, damit der Kastrationskomplex nicht zu stark mobilisiert wird. Da nun Klitoris und Labien die wesentlichen genital-erogenen Zonen sind — bezieht sich ja doch auf sie das stärkste Schamgefühl —, so ist es verständlich, daß gerade diese Teile durch eine ausgiebige Behaarung verdeckt sein müssen. Die Anforderungen, die das Schönheitsideal an Nase und Augen stellt, sind weniger leicht zu erklären, und ich werde, um mich nicht in gewagte Hypothesen zu verlieren, die sich hier ergebenden Fragen lieber offen lassen.

Hat ein junger Kukata oder Aranda nun ein Mädel gefunden, das seinem Schönheitsideal nahekommt, so sucht er nach einer Gelegenheit, mit ihr zu sprechen. Er lungert in der Nähe des Frauenlagers oder streicht herum, wenn sie in den Busch geht, etwa um nach Raupen zu graben, oder er stürzt sich plötzlich auf sie, wenn sie mit ihrer Mutter oder mit Freundinnen über Land wandert.

Ich erzähle nun als Beispiel eine wahre kleine Begebenheit. Ein Arandamädchen wanderte in Begleitung einer alten Frau und einiger Freundinnen auf Henbury zu. Bei Ellery's Creek, an einer Stelle, die Tee-Baum-Busch genannt wird, sprangen plötzlich zwei Männer vor ihnen auf, die den Speer in der Hand und das Wurfbrett unter dem Arm hielten. Diese Haltung bedeutet *mbanja*, d. i. Heirat.

Die Mädchen sagten zu den Männern, sie sollten fortgehen. Tnamakara aber, einer der beiden Männer, ergriff die Freundin des Arandamädchens beim Arm (dies Verfahren wird auch *mbanja* genannt) und zog sie mit sich fort.

Der andere versuchte nun, das Mädchen durch Drohungen mit einem Messer gefügig zu machen, sie aber leistete Widerstand.

Wenn eine Ngatatarafrau einen Mann mit dem Speerwerfer in der Hand sieht (*meru makulja*), so läuft sie weg, als ginge es ums Leben. Holt

er sie ein, so packt er sie am Arm und zieht sie mit sich, während sie aus Leibeskräften Widerstand leistet und schreit.

Die Gewaltsamkeit oder scheinbare Gewaltsamkeit, die sich in diesem Vorgang ausdrückt, die Waffen (Speer und Wurfbrett), die der Mann trägt, sie bedeuten alle — wie das Wort *mbanja* — „Heirat"; und die Dinge spielen sich in der gleichen Weise ab, ob es sich um eine Raubehe handelt oder um eine vollkommen legale, vorher genau besprochene Eheschließung. So wurde z. B. Aljumba ständig von Mulda „verfolgt", der so etwas wie ein Pflegesohn ihres Mannes war, eine andere Frau aber von dem Mann, dem sie regulär versprochen war.

Ein Pindupimann schilderte mir die Art, wie er seine Braut gewann, folgendermaßen:

Sie war ihm versprochen worden, und so schien alles in bester Ordnung. Aber immer wenn er kam, sein wohlerworbenes Recht zu fordern, wies ihn das Mädchen zurück, und ihre Mutter bestärkte sie noch in ihrem Widerstand. Einmal bekam er endlich einen Arm von ihr zu fassen, aber die Mutter packte sie am andern Arm. Er zog sie nach der einen Seite, sie und die Mutter zogen nach der anderen. Er versuchte alles, sie den gar zu zärtlichen Eltern zu entreißen, aber auch sie tat, was sie konnte, und biß ihn mehrere Male in den Arm. Schließlich schlug er ihr ein paarmal mit dem Bumerang über den Kopf und das entschied den Kampf zu seinen Gunsten.

Um zu zeigen, was *mbanja* im Grunde bedeutet, werde ich jetzt ein Stück aus einem Märchen erzählen. Ein Märchen gibt natürlich nicht die Realität wieder, wohl aber etwas, was für den Analytiker noch wichtiger ist. Denn in der Dichtung herrscht die Phantasie, d. h. die Tagträume scheitern nicht an den Grenzen der Realität. Das Bild, das man durch das Märchen von einem Brauch erhält, ist gewiß etwas entstellt oder stilisiert gegenüber dem, was die Ausübung dieses Brauches in der Wirklichkeit bietet, aber seine psychologischen Hintergründe lassen sich leichter daraus erkennen.

„Zwei junge Burschen stellten einer Frau nach. Sie warteten, bis der Ehemann auf Jagd gegangen war und die Frau zurückgelassen hatte, damit sie inzwischen Samen einsammle. Nun schlichen sich die Burschen heran und packten die Frau in der *mbanja*-Art. Sie versuchte sich zu wehren, indem sie sich zusammenkauerte. Aber die beiden hielten sie fest und begatteten sie. Kein Zoll ihres Körpers blieb unberührt, ausgenommen ihre Vagina."

Die landläufigen, populären Vorstellungen, die man sich von dem Leben der Primitiven macht, sind meist ziemlich weit von der Wahrheit entfernt. In diesem Fall aber gehen sie gar nicht so fehl, denn der Zentralaustralier bevorzugt bei der Werbung wirklich die rohe Gewalt. Kinder pflegen das, was sie vom Sexualleben der Eltern zu sehen oder zu hören bekommen, als einen Kampf zwischen Vater und Mutter aufzufassen, und vom zentralaustralischen Standpunkt scheint diese Auffassung zu stimmen.

Wir wollen uns jetzt umsehen, ob wir in dem Geschlechtsleben unserer australischen Freunde noch weitere Anzeichen einer solchen brutalen Männlichkeit finden.

Ob die bei ihnen übliche Koitusstellung eine Beimischung von Sadismus zur Genitalität erkennen läßt, ist nicht leicht zu sagen. Auf jeden Fall will ich die Beschreibung eines Aranda von dem, was geschieht, wenn ein Mann und eine Frau in gegenseitigem Einverständnis „in den Busch gehen“, in ihrem genauen Wortlaut hier einrücken:

Eratara arakula alknararama kurunga atula
Die beiden zuerst schauen sich gegenseitig in die Augen dann der Mann

lama irapakala lama injarila itcha ritchika arakutjala rama atula
geht heimlich geht er. Die Menge nicht sieht es. Die Frau sieht Mann

lamanga. Kurunga arakutja tuta kamerama irapakala lama. Kurunga eratara
gehend. Dann die Frau auch steht auf heimlich geht. Dann beide

katanjintona njintiritjalama. Kurunga arakutja itinja pitjima kurunga
ein Platz kommen zusammen. Dann die Frau näher kommt und

eratara nilatnarama. Atula tmarama unta nokona pitjika?
beide reiben ihre Brust aneinander. Der Mann fragt: „Du zu mir kamst?“

Arakutja ankama: Wa jinga umquangona pitjika jinga umquanga
Die Frau sagt: „Ja ich zu dir kam, ich dich

antchinama. Kurunga atula irinangama rula montuna. Kurunga era erana
liebe.“ Dann der Mann nimmt sie Busch dichten. Dann er sie

tanama. Atula mbakaranalama. Kurunga lupura andakilama
wirft nieder. Der Mann kommt ganz nah. Dann ihre Schenkel sie öffnet

alknalpa tarauna. Kurunga era njima. Kurunga atula arakutjana
seinen zu beiden Seiten. Dann er begattet sie. Dabei Mann die Frau

inankalela irkuma intjutanga katnalelama arakutjala atula
mit seinen Armen hält oberhalb des Anus hebt hoch die Frau. Mann

artjela tarala unduaranga ranga irkuma inankala tuta. Kurunga eratara
mit Beinen beiden umarmt sie hält ihn mit Armen auch. Dann die beiden

kala njiramala ankarama: „Unta nokuna wota pitchaj?“
genug koitiert sie sprechen: „Du zu mir wieder kommst?“

Kurunga eratara lakinangera mbarama eratara arakula mbarakalaneera.
Dann beide wieder tun es beide das erstemal sie tun es wie.
Arpuneranga eratara mbanjelarama tmara arpuna una. Kurunga
Schließlich beide gehen verheiratet herum Siedlung anderer zu. Dann
eratara kuta noata narama. Arpuna inkaraka wumala arerama
beide dauernd verheiratet bleiben. Einige Leute hören es werden böse;
eratara wota pitjalpuramanga etna antjinama eratara ilknakitjika.
beide wieder zurückkommen diese wollen die beiden trennen.
Arpuneranga etna irpaltala ilknakama. Arpuneranga etna jana
Manchmal diese mögen trennen sie. Manchmal diese können nicht
ilknakama. Nanatara loala kanakala eratara kala noata narama
trennen. Diese beiden gegenseitig lieben beide endgültig verheiratet bleiben

Der Mann kniet beim Koitus, die Frau liegt auf dem Rücken. Wir wissen nicht sehr viel über das Sexualleben nichteuropäischer Völker, und eine ganze Zeit lang war ich der Meinung, diese Form des Geschlechtsverkehrs sei ihnen allen gemeinsam. Zuerst wurde sie von W. E. Roth in Queensland festgestellt, dann von Malinowski auf den Trobriand und von Basedow bei den Arandas. Auch in Somaliland wurde mir der Geschlechtsverkehr in ähnlicher Art geschildert; jedoch später fand ich, daß in Duau auf Britisch-Neuguinea die in Europa übliche Stellung als die normale angesehen wird. Die Dinge sind also nicht so einfach, und wir müssen erst noch mehr Tatsachenmaterial sammeln, ehe wir uns ein Urteil darüber bilden können, ob und wie die Koitusstellung mit einem größeren oder geringeren Ausmaß der Objekterotik zusammenhängt.

Wie wir aus dem oben wiedergegebenen Bericht ersehen können, kommt die erste Verständigung zwischen Liebesleuten bei den Aranda wie überall sonst in der Welt ohne Worte zu stande. Das Verlangen spiegelt sich im Blick. Das Aneinanderreiben der Brüste ist eine Vorlusthandlung, die bei den Primitiven ebenso allgemein verbreitet ist wie in Europa das Küssen. Wahrscheinlich entspringen beide Vorlustakte aus der gleichen infantilen Wurzel, nämlich aus der Situation des Säuglings, der die Brüste der Mutter mit seinen Lippen berührt. Bei dem eigentlichen Koitus dagegen ist — bei den Primitiven — die Berührung zwischen den Oberkörpern der Partner nur eine sehr oberflächliche.

Weiterhin zeigt die Schilderung, daß die Gesellschaft bei den Arandas auf Äußerungen des Sexualtriebes genau so reagiert wie überall: Einige Leute zeigen sich verstimmt und versuchen, die Liebenden zu trennen.

Ein weiterer auffälliger Zug im Geschlechtsleben der Zentralaustralier ist der große Altersunterschied, der häufig zwischen Mann und Frau besteht.

„Die vierte und üblichste Art, eine Frau zu wählen", sagt Spencer, „hängt mit dem tief eingewurzelten Brauch zusammen, kraft dessen jede Frau des Stammes zu irgendeinem Mann in der Beziehung *„tualtja mura"* (wirkliche Schwiegermutter) stehen muß. Die Vereinbarung, die gewöhnlich eine wechselseitige ist, wird zwischen zwei Männern abgeschlossen. Da Mann und Schwiegermutter sehr häufig gleichaltrig sind, so ist es nicht wunderbar, daß die Männer vielfach Frauen haben, die weit jünger sind als sie." (Spencer: The Arunta. 1927, II, 469.)

Der Brauch heißt *lelindja*, was so viel wie „versprechen" bedeutet. Obwohl Ehen zwischen Gleichaltrigen natürlich nicht ausgeschlossen sind, so ist doch, wie Spencer sagt, meist das Alter des Mannes weit höher als das der Frauen.

Ein Aranda gab mir, seine eigene Ehe zum Beispiel nehmend, die folgende Erklärung für das *lelindja*, die traditionsgerechteste Art der Eheschließung.

Ein Knuariamann heiratet ein Ngalamädchen. Sie haben zusammen einen Sohn, der ein Pultara ist. Der Knabe hat einen Onkel mütterlicherseits *(kamuni)*, einen Ngalamann, dessen *amba* (Neffe) er ist. Ein *kamuni* muß sich immer um seinen *amba* kümmern und für ihn sorgen. Er gibt ihm Nahrungsmittel und später führt er ihn in die Zeremonien ein. — Der Pultaraknabe wächst nun auf und heiratet eine Kamarafrau. Der *kamuni* fährt fort, seinen Neffen zu betreuen und zu fördern, nur daß er jetzt sein Wohlwollen und die Nahrungsmittelspenden, in denen es sich ausdrückt, auch auf die Frau seines *amba* erstreckt. Beide, Mann und Frau, sind dem *kamuni* verpflichtet. Wenn ihnen jetzt eine Tochter geboren wird, so ist die Zeit gekommen, dem *kamuni* ihre Dankbarkeit zu beweisen. Die Kamarafrau bringt ihre kleine Tochter in einem hölzernen Gefäß *(tana)* zu ihrer Schwiegermutter, der Ngalafrau, der Großmutter des kleinen Kindes. Die Großmutter bringt nun das Kind, wiederum in der *tana*, zu ihrem Bruder, der etwa gerade vor seiner Hütte im Sande sitzt. Sie legt ihm das Kind zu Füßen und sagt: „Wenn sie allmählich größer wird, wirst du ihr Nahrung geben und später wirst du sie heiraten." Will der Mann sie nicht haben, so kann er sie einem anderen Ngalamann, der derselben lokalen Gruppe angehört, weitergeben; denn sie ist eine Knuaria und daher die richtige Frau für einen Ngala. Wir können sagen: der „passendste"

Ehemann für ein Mädchen ist der Bruder der Mutter ihres Vaters. In der Praxis tritt nun freilich für diesen Großonkel meist der Sohn seines Sohnes ein, so daß in Wirklichkeit die Kinder zweier *ankalla* (Kreuzvettern) als zur Heirat miteinander besonders prädestiniert erscheinen. Gleichwohl bleibt es in der Theorie bei der Bevorzugung des Großonkels, wenigstens in diesem Fall.

Das ganze Sexualleben der Aranda ist — wie auch ihre soziale Ordnung — beherrscht von streng patriarchalischen Tendenzen. Eine Frau heiraten heißt, ihr Gehorsam einprügeln, und hierin liegt auch ein Grund für den erwachsenen Aranda, sich ein Mädchen zur Frau zu nehmen, die dem Alter nach seine Tochter sein könnte. Mit dieser patriarchalischen Ordnung stimmen auch die Züge von Polygamie, die das Eheleben dort aufweist, nicht übel zusammen.

Die Art, wie sich in Zentralaustralien die Polygamie praktisch auswirkt, können wir aus den folgenden Jugenderinnerungen Ilpaltalakas, einer alten Arandafrau, entnehmen.

„Als wir in Lapa angekommen waren, ging mein Mann mit Tjuwa-tukuta nach Njala weiter, während ich mit den Frauen im Lager zurückblieb. Dann sah ich meinen Mann und Tjuwa-tukuta zurückkommen, und jeder von ihnen schleppte auf *mbanja*-Art ein junges Mädchen mit sich. Ich sah ihn mit dem Mädchen ankommen und sagte: „Was ist das für ein Mädchen?“ Er antwortete: „Meine Frau.“ Da nahm ich einen Yamstock und fing an, auf die Frau einzuschlagen. Aber mein Mann gab mir einen Schlag über den Kopf und andere warfen sich dazwischen, um der Schlägerei Einhalt zu tun. Ich mußte also klein beigeben. Tjuwa-tukutas Frau maulte ein bißchen, aber ihr Mann brachte ihr rasch bei, sich zu fügen und stille zu sein. Dann kamen wir nach Ndalkatua. Da lebte Lartjinaka, mein *kamuni*. Er hatte zwei Frauen. Aber er schlief immer nur mit der einen, Indalura. Nyinara, die ältere der beiden Frauen, machte daraufhin ihrem Manne und der jüngeren Frau eine Szene. „Wir müssen auch zusammen schlafen. Du bist ein schlechter Mann, weil du dich nicht um mich kümmerst!“ Na, es gab einen großen Kampf, und alles blieb, wie es war. Dann kamen wir nach Tapirka. Ich schlief bei meinem Mann und Itcha-walja, die junge Frau, schlief in der *lukura* (Mädchenlager). In der Nacht, als wir alle schliefen, stand mein Mann auf und ging zu der *lukura* und hieß das junge Mädchen in seine Hütte kommen. Aber sie wollte nicht kommen. Sie hatte Angst vor mir. In seiner Wut piekte er mich mit einem Yamstock, und wie ich aufwachte, schlug er mich auf den Kopf. Was blieb mir übrig? Ich nahm einen anderen Yamstock, stürzte

mich auf das Mädchen und prügelte sie. Jetzt kam mein Mann angelaufen, und wir beide verprügelten Itcha-walja nun gemeinsam."

Darauf erzählte sie einige Episoden aus dem Eheleben ihrer Mutter. „Mein Vater (d. h. Stiefvater) Kaliraka hatte mehrere Frauen. Eine von ihnen gewann er, als sie ausgegangen war, um Raupen zu graben. Sie hieß Lultjua und war ungefähr meines Alters. Der alte Mann schlich immer um sie herum, und eines Tages packte er sie und begattete sie im Busch. Meine Mutter hatte aber schon einen Verdacht gehabt und war ihm nachgegangen. Sie kam dazu und sah die beiden koitieren. Sie wollte das Mädchen schlagen, aber Kaliraka sagte: „Du prügelst sie umsonst. Wenn ich will, so behalte ich euch beide." So mußte Mutter Ruhe geben. Aber als sie nach Ulpina kamen, nahm sich Kaliraka eine dritte Frau, namens Tankaka. Jetzt waren Mutter und Lultjua sehr gute Freunde. Sie gingen beide auf Tankaka los und verdroschen sie so, daß sie davon rannte zu einem weißen Mann und bei dem schlief. Kaliraka aber suchte sie auf, warf sie zu Boden und bedeckte sie mit rotglühender Asche, daß sie über und über mit Brandwunden bedeckt war."

Bei dieser Gesellschaftsordnung kann ein Mann immerzu neue junge Frauen bekommen, sei es durch rohe Gewalt, sei es durch sein Ansehen als Häuptling. Die ältere Frau ist in der Regel nicht einverstanden; sie läßt es zum Kampf kommen, muß sich aber bald zufrieden geben. Die sadistische Komponente der männlichen Sexualität kann also gut abreagiert werden. Männer und Frauen verfügen über eine natürliche Grausamkeit. Ilpaltalaka lacht vergnügt, wenn sie sich der Strafe erinnert, die Kaliraka an seiner entlaufenen Frau vollstreckte. Ein Ehemann wird immer seiner älteren Frau das Vergnügen lassen, die Neuerworbene eine Zeit lang zu prügeln. Erst wenn sie ihrer Rivalin gar zu übel mitspielt, wird er sich entschließen, dem Einhalt zu tun.

Wir wollen die Dinge jetzt von einem anderen Gesichtspunkt aus betrachten und zu verstehen suchen, was das Eheleben für die Frau bedeutet. Es ist eine wohlbekannte Tatsache, daß in Zentralaustralien die Totemzugehörigkeit eines Kindes von dem Traum abhängt, den die Mutter träumt, wenn sie zum ersten Male ihrer Schwangerschaft inne geworden ist. Da das Erlebnis der Mutterschaft sicher das wichtigste Ereignis im Leben einer Frau ist, so müssen uns diese Konzeptionsträume offenbar entscheidende Aufschlüsse über das Geschlechtsleben der Eingeborenenfrauen liefern. Statt vorab mit verallgemeinernden Feststellungen und Erklärungen zu diesen Träumen zu kommen, will ich lieber einige dieser Träume selbst, so wie

sie mir von den Frauen erzählt wurden, hier folgen lassen und die Assoziationen angeben, die ich dazu bekommen konnte.

Kanakija, eine alte Mularatarafrau (ihr Mann ist ein Pitchentara) erzählt mir folgendermaßen, wie sie ihre älteste Tochter Kanturi bekam:

Sie ging in den Busch, um einige Kurkatieidechsen zu fangen. Sie hatte an diesem Tag Glück und fing eine Menge und dazu noch einige Aramaraeidechsen. Sie brachte die Eidechsen nach Hause und aß sie. Aber sie hatte keinen Genuß davon; sie schmeckten bitter. In dieser Nacht hatte sie einen Traum. *Sie sah einen Mann. Er kam ganz nahe heran und dann verschwand er.* Der Mann war in ihren Bauch gegangen, und sie wußte nun, daß sie ein Kind trug.

Dies geschah in Urara, einem Ort, der zu dem Kurkati(Eidechse)totem gehört. Sie hatten dort einem *Nganamara*-Vogeltanz beigewohnt, und nach der Festlichkeit hatten sich alle Männer auf den Kriegspfad begeben. Es handelte sich dabei um einen Rachefeldzug wegen eines Sohnes (d. h. im Sinne des Klassensystems) der Erzählerin, der eine Zeit vorher getötet worden war. Der Ahnengeist im Traume hatte ausgesehen wie ihr Vater.

Nach diesem Kind bekam sie einen Knaben namens Panka (Goana). Seine „Inkarnation" fand auch wieder in Urara statt. Die Frau war gegangen *alliti* (Akazien) zu suchen. Da fand sie einige *lunki* (eine Art Raupen). Sie aß davon. Sie schmeckten bitter, und die Frau fühlte danach einen beißenden Schmerz in ihrem Bauch. Dann hatte sie einen Traum. Im Traum *suchte sie wieder alliti und fand lunki. Dann kam ihr Vater und verfolgte sie.*

Die Vatergestalt, die im Traum erscheint, ist nicht ihr leiblicher Vater; der starb nämlich, als sie noch ein kleines Kind war, und sie hat keine Erinnerung mehr an ihn. Nach seinem Tode heiratete ihre Mutter einen Mann namens Wata tara, und das ist der „Vater" des Traumes. Übrigens war die Frau schon erwachsen, ehe sie erfuhr, daß Wata tara nicht ihr wirklicher Vater war.

Es ist typisch für zentralaustralische Konzeptionsträume, daß darin der Vater der Träumenden diese verfolgt und dann in ihren Leib eingeht. — Wir müssen hier einige Überlegungen einschalten. Wenn ein Mann eine Frau „verfolgt" oder „erschreckt", so kann das in Zentralaustralien nur eines bedeuten, nämlich, daß er mit ihr geschlechtlich verkehren will. Wir sehen also: Die Totemzugehörigkeit eines Aranda- oder Luritjakindes bestimmt sich nach einem — schwach verhüllten Inzesttraum seiner Mutter.

Nach solchen Feststellungen ist es doch wohl unbestreitbar, daß der Ödipuskomplex der eigentliche Kern des Totemismus ist.

Wir kehren nun zu den Berichten Kanakijas zurück. Zu der Zeit, als sie die oben wiedergegebenen Träume träumte, war ihr (Stief-) Vater schon eine ganze Zeit tot. Ihr Mann war gerade in den Kampf gezogen, den Tod ihres Sohnes zu rächen. Offenbar sind in dem Traum die beiden Toten (Stiefvater und Sohn) und der eine Lebende, der sich in Todesgefahr befindet (ihr Mann), in eine Gestalt verdichtet. Wir werden hier drei Versionen des ursprünglichen Inzestwunsches ausgedrückt finden.

Der tiefste verborgene Gehalt des Traumes ist der Wunsch nach dem Geschlechtsverkehr mit dem Vater.

Nach der Traumerzählung begann sie mir zu schildern, wie sie oft als Kind zusammen mit einem Jungen, ihrem Vetter, Kurkatieidechsen gefangen habe. Da nun in beiden Träumen die Schwangerschaft nach dem Genuß von Kurkati eintritt, dürfen wir vermuten, daß dieser Vetter ihr erster Vaterersatz und die erste (oder, wenn wir den Vater mitzählen, die zweite) Liebe ihres Lebens war.

Alle Liebe, die sie einmal für ihren Vater fühlte, ist sie jetzt ihrem Sohn zu schenken bereit, der ja gewissermaßen eine Wiederholung des Vaters ist. Wir können daher auch annehmen, daß der Mann, der in ihren Leib eindringt — d. h. Geschlechtsverkehr mit ihr hat —, nicht nur den toten Vater darstellt, sondern auch den toten Sohn. Ihr Mann ist gegen die Mörder ihres Sohnes zu Felde gezogen, vielleicht stirbt auch er in diesem Rachekrieg. Durch diese Möglichkeit wird er für das Unbewußte mit den beiden anderen Toten identisch und kann daher ebenfalls durch das mythische Wesen, das in den Leib der Träumenden eindringt, dargestellt werden. Übrigens ist er ja gerade im Begriff „Vater" zu werden und gleicht sich damit dem Idol ihrer Kindheit an.

Vom Standpunkt der Gegenwart aus gesehen, bedeutet der Konzeptionstraum also: Jetzt werde ich alle meine Liebe auf meinen Mann übertragen können, denn er hat mich zur Mutter gemacht. Vom Standpunkt der infantilen, archaischen Strebungen aus erhält der Traum einen anderen Sinn: Mein Mann muß sterben zur Strafe dafür, daß er mich meinem Vater wegnahm. Ich liebe immer nur den Vater, und gerade jetzt, wo ich Mutter werde, werde ich *seine* Frau. Schließlich (und das ist die dritte Version) sagt der Traum: Ich werde einen Sohn gebären, ein neues Inzestobjekt als Ersatz für den Vater.

Napurula, eine Matuntarafrau, erzählt: sie habe einmal *kanala* gegessen, eine Art Eidechsen, die es bei Illamata gibt. Sie schmeckten sehr bitter. Es war ein furchtbar heißer Tag, aber sie ging doch, nach *kurkati* zu suchen. Als sie auf einem Sandhügel stand, sah sie einen Mann kommen. Er näherte sich verstohlen, indem er sich hinter einem Baumstamm verbarg. Sie lief davon wie ums Leben, denn sie dachte, er wäre ein *leltja* (Feind) auf einem Blutrachezug. Aber als sie im Laufe zurückschaute, sah sie, daß der Mann verschwunden war.

Das ist nun zwar eine Tagesvision, aber ihr Inhalt stimmt genau mit dem von Kanakijas Träumen überein. Der Mann, der verschwindet, dringt in ihren Leib ein, und er wird offiziell als der dieser Örtlichkeit zugehörige totemistische Vorfahr angesehen. Als ich sie fragte, wem der Mann ähnlich gesehen hätte, sagte sie: „Er sah aus wie Malpunga, mein Vater."

Ein andermal aß sie *endurkana* (Schlangen) in Ala-tara, einem „Schlangenort". Ein Mann kam mit einem Speer und verfolgte sie. Auch er sah ganz wie Malpunga, ihr Vater, aus. Darauf begann sie von anderen *wanapas* zu sprechen, die sie verfolgt hätten, d. h. von Vergewaltigungsphantasien, und schließlich erzählte sie, daß ihr Vater sie geschlagen hätte, wenn sie als kleines Kind zu viel schrie.

Die Sexualität der erwachsenen Frau ist hier also — wie oft auch in Europa — bestimmt durch die Lustempfindungen, die das kleine Mädchen erlebte, wenn es vom Vater gezüchtigt wurde, wodurch die Sexualität einen inzestuösen und masochistischen Zug erhält. Die gewaltsame Werbung entspricht also nicht nur den Bedürfnissen der Luritja**männer**, sondern ebenso den Wünschen der Luritja**frauen**, und ein guter Ehemann ist hier wie anderswo immer nur der **mächtige** Mann, als ein Ersatz der einst allmächtigen Vatergestalt.

Aldinga und Aljumba, die beide der Ngatatara(Merino)gruppe angehören, bilden jetzt sicher ein glückliches Paar. Die wahren Quellen dieses Glücks können wir aus den Schwangerschaftsträumen und Visionen Aljumbas erkennen.

Sie bekam ihren Sohn Waiuta in Eriambata. Sie war mit den anderen Frauen gegangen, Yamswurzeln zu holen, und irgendetwas hatte sie veranlaßt, zurückzuschauen. Da sah sie einen Mann mit einem Speer auf sich zukommen, aber als sie sich zum zweitenmal umsah, war er verschwunden. Sie fühlte, wie irgendetwas ihren Hüftknochen durchdrang. Als sie in die Siedlung zurückkam, aß sie etwas Känguruhfleisch. Es schmeckte bitter und sie fühlte sich krank. Der Mann mußte einen *nankara*-Stein (Zauber-

stein) in sie hineingeworfen haben. Der Mann sah aus wie ihr Gatte Aldinga. Zuerst dachte sie, es wäre ein Teufel gewesen und sie würde nun krank werden. Aber als sich keine Krankheit zeigte, sie dagegen schwanger wurde, wußte sie, daß es kein Teufel, sondern ein totemistischer Vorfahr gewesen sein mußte.

Ich muß hier der Versuchung widerstehen, in eine Diskussion über *nankara*-Steine und das Verhältnis der Teufel zu den Ahnengeistern einzutreten. Was uns an dieser Stelle beschäftigen soll, ist allein die Tatsache, daß die Erscheinung, die man mit der Schwangerschaft in ursächlichen Zusammenhang bringt, dem Ehemann der Schwangeren ähnlich sehen soll, und daß sie ein magisches Geschoß auf die Frau wirft.

Ein anderer Sohn Aljumbas stammte von dem Orte Yapilpa. Hier träumte die Mutter, daß ein *kulaia* sich vor ihr erhob. Am nächsten Tag, als sie auf dem Wege nach Yalka war, sah sie einen Mann, der ihr nachging; aber als sie sich umdrehte, war niemand mehr zu sehen. Abends aß sie etwas Wallabyfleisch, das bitter schmeckte. Dann wanderte sie mit ihrem Manne weiter nach Westen. Da fühlte sie, daß sie ein Kind trug, und sich des Traumes erinnernd, meinte sie, es müsse ein *kulaia*-Kind sein.

Der Mann in der Vision war groß gewesen wie Aldinga, ihr Gatte. Den *nankara*-Stein hatte sie richtig in ihren Bauch eindringen gefühlt. Das ist die Art, wie der große *kulaia* seine Kinder, die kleinen *kulaia*, auf die Welt schickt. Er wirft den *nankara*-Stein und macht so die Frauen krank.

Diese Träume werden von den Frauen wegen ihrer Bedeutung für die Totemzugehörigkeit der Kinder im Gedächtnis behalten. In Aliumbas Fall lag die Sache übrigens noch etwas anders. Der Traum von dem Mann, der den *nankara*-Stein nach ihr wirft, wurde von ihr nicht nur geträumt, kurz bevor sie sich schwanger fühlte, sondern er war für sie ein typischer Traum. In leicht veränderter Form träumte sie ihn auch in der Zeit, in der sie häufiger zu mir zu kommen pflegte. Der Traum verlief dann etwa so:

Ich war gerade beim Yamswurzelgraben, als ein leltja kam und einen Speer nach mir warf. Ich lief weg, den Speer in meinem Bein. Dann fiel ich hin wie tot. Aldinga steckte mir nankara-Steine ins Ohr und streichelte mein Gesicht. Darauf konnte ich aufstehen.

Nach dieser Darstellung des Traumes fing sie an, mir von einem großen Kampf zu erzählen, der vor vielen, vielen Jahren bei Putati stattgefunden hat. Ihr Vater Pinatara hatte damals einen Streit mit seinem Bruder Pundara. Sie war mit den anderen Mädchen nach Yams fort gewesen, und als sie

zurückkamen, fanden sie die beiden alten Männer verwundet vor. Sie und die anderen Mädchen begannen zu weinen.

Sie kam nun wieder auf die Gegenwart zu sprechen. Ihr Gatte Aldinga ist ein Medizinmann. An dem auf den Traum folgenden Tage saugte er etwas aus ihrem Rücken heraus, worauf sie sich wieder ganz wohl fühlte. — Auch ihr Vater Pinatara und sein Bruder Pundara waren beide berühmte Medizinmänner, und sie erinnert sich gut daran, daß ihr Vater, als sie noch ein kleines Kind war, irgendwelche Dinge, d. h. Krankheitsstoffe aus ihr herauszusaugen pflegte.

Der zuletzt erzählte Traum unterscheidet sich von der typischen Fassung eigentlich nur durch den hier zum Ausdruck kommenden Gegensatz zwischen dem Manne, der tötet, und dem Manne, der heilt, zwischen dem Todesspeer und dem Lebensstein. In der ursprünglichen Fassung wirft ein Mann einen Speer, und dieser Speer wird im Körper der Frau zu einem *nankara*-Stein.

Das, was in der ursprünglichen Fassung also als Wirkung ein und derselben Person erscheint, wird in der zweiten Version auf zwei Personen verteilt. Der speerwerfende Mann ist jedenfalls eine Darstellung des Vaters, was dadurch bestätigt wird, daß in der zweiten Fassung ein *leltja* — eine übliche Deckfigur für den Vater — den Speer wirft. Nun ist der Speer in Zentralaustralien das gebräuchlichste Penissymbol und seine Verwandlung in den *nankara*-Stein — das Konzeptionssymbol — wird dadurch verständlich. Als Kind hörte die Frau häufig von ihrem Vater erzählen, er sei imstande, irgendwelche Dinge in Menschen hineinzuschießen, und sie wußte, daß das hineingeschossene Ding „Tod“ bedeutete, wenn es in den Körper eindrang, und „Leben“, wenn es wie ein Kind wieder aus dem Körper hervorkam. So stellt der Traum die Erfüllung eines infantilen Wunsches dar. Sie wird vom Vater getötet — d. h. begattet — und bekommt ein Kind von ihm. — Die Frau war glücklich genug, einen Medizinmann zum Gatten zu haben, der den alten mächtigen Medizinmann aus ihrer Kindheit, ihren Vater, ersetzen konnte. Sie empfängt noch immer mit Hilfe des *nankara*-Steines, aber jetzt ist es ihr Mann, dem dieser magische Zeugungsapparat zugehört.

Danach scheint das Verhältnis der Geschlechter zueinander so, wie wir es „normal“ zu nennen pflegen. Der Mann betont seine „Männlichkeit“ und die Frau fühlt sich in ihrer Unterordnung wohl. Die ganze Gesellschaftsstruktur beruht nicht unmittelbar auf der primären Ödipusstrebung, der Liebe des Sohnes zur Mutter, sondern auf einer abgewandelten Neu-

auflage dieser Beziehung, nämlich auf dem Vater-Tochter-Inzest. Im übrigen unterscheidet sich das, was in Zentralaustralien als normal zu gelten hat, von dem, was in Europa normal ist, nur durch das Fehlen einer intensiven zärtlichen und zu einem Teile sublimierten Objektbeziehung. Der Australier kann ein sehr starkes Verlangen einer bestimmten Frau gegenüber haben, aber er ist kein romantischer Liebhaber. Unter den steinzeitlichen Kulturverhältnissen der Australier ist die genitale Sexualität stärker mit aggressiven und weniger stark mit zärtlichen Strebungen durchsetzt als im Bereich der Zivilisation.

Sollte wirklich dieser triebstarken aggressiven Sexualität keinerlei Angst entgegenstehen? Erinnern wir uns etwa jener Episode aus einer Volkssage, die ich oben mitteilte, um anschaulich zu machen, was *mbanja* bedeutet. Es handelt sich da um zwei junge Männer, die eine Frau vergewaltigen und ihren ganzen Körper zu mehrfach wiederholten sexuellen Akten benutzen — ihren ganzen Körper, ausgenommen die Vagina. Das sieht doch ganz danach aus, als ob da hinter dem Draufgängertum der „Höhlenmenschen“ etwas wie Angst lauere.

Nach dem Glauben und der Überlieferung der Aranda gibt es eine Kategorie von Frauen, die *alkna-rintja* genannt werden, ein Wort, das etwa „Augen abwendend“ bedeutet. Das sind Frauen, die keinen Mann anschauen, „wilde“ Frauen, die wegrennen, wenn sie ein männliches Wesen erblicken. Nun gibt es für einen Aranda kein höheres erotisches Ziel, als eine von diesen *alkna-rintjas* sich durch Zaubermittel oder durch rohe Gewalt gefügig zu machen.

Wir wollen zunächst einmal zu verstehen suchen, was die *alkna-rintja* eigentlich sind; und zwar wollen wir dazu die klassische Methode der therapeutischen Analyse anwenden, indem wir Träume unserer „Patienten“ analysieren.

Unser „Patient“ ist ein blinder alter Arandamann, Jirramba banga mit Namen, und Angehöriger des *Jirramba*-Totems. Seine Intelligenz ist bei weitem überdurchschnittlich; er hat ein ganz besonderes Interesse an den Mythen und der Religion seines Volkes.

Eines Tages, etwa Mitte März 1929, hatte er den folgenden Traum, den ich in etwas gedrängter Darstellung hier wiedergebe: *Er wurde von einer Gruppe von alkna-rintja-Frauen* (sie werden übrigens auch *knoara* oder Buschweiber genannt) *angerufen, er solle zu ihnen kommen. Er hatte Angst und wollte nicht gehen. Dann verließen die Frauen die Siedlung in drei Gruppen.*

In der nächsten Szene *ist er mit den Frauen zusammen. Einige der Frauen sind dabei, einen kurra* (eine Art Beutelratte) *zu töten, andere sammeln Samen im Busch, und er selber gräbt nach Yamswurzeln. — Dann ging er mit den Frauen zusammen in die Siedlung zurück. Dort saß ein alter Mann mit gekreuzten Armen. Er saß nahe bei einem flachen Stein, der Pulja* (Nabel) *heißt. Dicht bei ihm erhob sich ein Teebaum. Sie alle schmückten sich mit alpita* (Schwanz der Beutelratte), *während der alte Mann ein illpangura* (totemistische Zeremonie) *ausführte.*

Dann ging der Träumer *mit den alkna-rintja-Frauen weg, und sie machten ein großes Feuer an. In das Feuer trieben sie die kurra. Sie hatten eine Menge Kurraschwänze für das alpita. Das Fleisch der Tiere gaben sie dem alten inkata* (Häuptling).

Er selber machte dabei ljapa, d. h. er rieb eine Schnur aus Menschenhaar an seinen Beinen. Dies wiederholte er mehrere Male und zeigte, wie er ljapa machte, während einige Frauen kanta (eine Art runden Kopfschmucks) *und andere alpita anfertigten.*

Nach dieser Szene folgt eine Wiederholung der Feuerszene mit leichten Abänderungen. Diesmal geht er nicht mit den Frauen nach Beutelratten, sondern *sitzt im Creek. Dann machen sie alle mbarama.* Mbarama bedeutet in Wirklichkeit „tun“, aber in diesem Falle heißt es „Zeremonien aufführen“. *Sie zünden viele Feuer rings um die Siedlung an, und er und die Frauen schwingen die namatuna* (kleine Schwirrhölzer). *Dann machen sie alle walupanpa* (das ist die Binde, die der *maliara* [Novize] bei der *inkura* [Initiation] anlegt). *Er selber und die Frauen schmücken sich, während der alte Mann in der Mitte kniet und einen kauaua errichtet* (Zeremonienpfahl). *Dann geht er mit den Frauen zu dem Pfahl, den sie alle umarmen. Dann kauern sich alle, er, der Träumer, die alkna-rintja-Frauen und der alte Mann an der „pulja“ genannten Stelle auf den Boden nieder, indem sie sich an den Pfahl anklammern. Da werden sie alle zu tjurunga.*

Die Frauen seien schön gewesen wie die Frauen der Weißen. Ihr Haar sei blond und ihr Körper wundervoll weiß gefärbt gewesen. Auf meine Frage, ob er irgend jemand kenne, der so aussehe wie die Frauen im Traume, bezeichnet er eine Eingeborenenfrau, die für den Missionslehrer kochte. Sie ist eine Frau mittleren Alters, er selber ein alter Mann, aber nach den klassifikatorischen Verwandtschaftsverhältnissen ist sie seine *mia* (Mutter). Bei ihrer Geburt war er zugegen. Jetzt ist sie freundlich mit ihm und gibt ihm immer etwas zu essen.

Dann spricht er über seine leibliche Mutter und über die *arunkulta* (Magie; in diesem Fall handelte es sich um eine Influenza), der sein Bruder und seine Schwester in Emianga (Emily Gap), der Heimat *(tmara)* seiner Mutter, erlagen. Da gibt es ein großes Wasserloch.

Er ist sehr traurig, daß meine Frau nach Adelaide gegangen ist. Sie war wie eine Mutter zu ihm. Dann spricht er über das *kurra*. Es sei ein Tier, das in der Erde grabe, und immer dabei sei, ein Nest zu bauen. Der alte Mann im Traum ist sein Vater. Bei dem Tod seines Vaters war er dabei und pflegte ihn, so gut er konnte.

Um den ganzen Traum richtig verstehen zu können, müssen wir uns einige Kenntnis der Stammeszeremonien verschaffen.

Die Situation, in der ein alter Mann bei einem *kauaua* (dem großen Zeremonialpfahl) sitzt, zum *illpangura* geschmückt und Nahrungsmittel als *tjaurilja* (Geschenk für die Vorführung eines Rituals) empfängt, entspricht der *inkura*-Zeremonie, der letzten Phase der Initiationsfeier. Mit dieser Auffassung stimmt gut zusammen, daß der alte Jirramba und die *alkna-rintja*-Frauen *walupanpa* herstellen, Schnüre, die, wie Jirramba selber sagt, von den Novizen nach der *inkura* angelegt werden. Es kommt noch hinzu, daß ein *kauaua* ausschließlich bei der *inkura* gebraucht wird. Endlich hatte Jirramba die Nacht vorher einen ganz analogen Traum geträumt, in dem er nicht mit den *alkna-rintja* zusammen war, sondern sich als *maliara* (Novize) unter anderen *maliaras* bei der *inkura*-Feier befand.

Zunächst kann uns der Zusammenhang zwischen Traum und Initiation zum Verständnis des Sinnes der Initiationsriten führen. Wir sehen hier den Jüngling als *alkna-rintja*, und zwar als *alkna-rintja* in bezug auf den Vater. Während bei den Aranda und bei den Nachbarstämmen diese Bedeutung der Initiationsriten eine unbewußte ist, kommt sie bei den Nambutji durch den folgenden Brauch unverhüllt zum Ausdruck: Hier geht nach der Initiation der Novize mit seinem zukünftigen Schwiegervater und gewöhnlich treiben sie Geschlechtsverkehr miteinander. Dabei wird der Junge als die „Knaben-Frau“ des Älteren bezeichnet. Später bekommt dann der Junge als eine Art Entschädigung für diesen Geschlechtsverkehr, bei dem er die passive Rolle spielte, die Tochter seines „Ehemannes“ zur Frau. Auch bei den Aranda- und Luritjastämmen heiratet ein Mann regelmäßig die Tochter desjenigen Mannes, der die Zirkumzision bei ihm ausgeführt hat, und dieser Brauch hat offenbar einen ähnlichen kompensatorischen Sinn, indem die Beschneidung unbewußt als Kastration aufgefaßt wird. Durch den Vater (Schwiegervater) kastriert zu werden, bedeutet:

das erleiden, was die Mutter beim Geschlechtsverkehr erlitten hat, in der Urszene die Stelle der Mutter statt der des Vaters einzunehmen.

Im Traume wird der alte Jirramba noch einmal zum jungen Jirramba. Sein Vater (der alte Mann im Traume) ist der Initiator, und er selber ist der von ihm eingeführte Novize, nämlich eine *alkna-rintja*, d. h. eine Frau, von der es heißt, daß sie den Liebeswerbungen der Männer abgeneigt ist. — Die Assoziationskette, die von seiner klassifikatorischen Mutter zu seiner leiblichen Mutter und dann weiter zur Frau des Analytikers führt, zeigt deutlich, was eigentlich hinter dem Bilde der *alkna-rintja*-Frau steckt. Die Frau, die alle Männer zurückweist, ist die Mutter, und zwar aus zwei Gründen: erstens weil sie den Wünschen des Sohnes unerreichbar ist und zweitens weil sie nach dem Wunsche des Sohnes für die Liebeswerbungen des Vaters unerreichbar sein soll. Fragen wir den alten Mann, was das Spielenlassen des kleinen Schwirrholzes (*namatuna)* zu bedeuten hat, so wird er uns erzählen, daß diese magische Handlung von jungen Männern ausgeführt wird, wenn sie einen Liebeszauber bereiten. Während ein Mann, wenn es gilt, irgendeine gewöhnliche Frau, die ihm gefällt, zu erobern, sich im allgemeinen auf die Kraft seiner Arme verläßt, wird er, um den Widerstand einer *alkna-rintja* zu brechen, wahrscheinlich zum *namatuna* greifen.

Wenn wir jetzt die unbewußte Sprache des Traumes zu formulieren versuchen, so lautet seine latente Formel etwa: Der Sohn verschafft sich durch Zauberei die Liebe der Mutter.

Diese Deutung ergibt sich nämlich aus dem, was der alte Mann in bezug auf die letzte Szene seines Traumes sagt.

Aber ehe ich diese Behauptung begründen kann, muß ich zunächst erklären, was es bedeutet, „zu einem *tjurunga* zu werden". Alles, was ein Aranda tut, ist die Wiederholung eines schon Gewesenen. Es gibt nichts Neues unter der Sonne, und wir tun nur, was schon die *altjiranga-mitjina* im Morgengrauen der werdenden Welt taten. *Altjiranga-mitjina* sind die zeitlosen Wesen, die in den Träumen auftreten; denn alle Mythen sind Träume und — wie wir sehen — sind auch einige Träume Mythen. Nun beenden die *altjiranga-mitjina*, d. h. die totemistischen Vorfahren, ihre Tage immer damit, daß sie in die Erde hineingehen und zu *tjurunga* werden. Wir können daher sagen, daß am Ende vom Traum des alten Mannes der Tod steht. Er stirbt in enger Vereinigung mit Vater und Mutter, wobei die Mutter durch die Gruppe der *alkna-rintja*-Frauen dargestellt ist.

Obwohl das „Zum-*tjurunga*-Werden" „sterben" bedeutet, so bedeutet es doch außerdem noch etwas anderes. Von diesen Stöcken und Steinen

kommt das neue Leben her, von ihnen schwärmt das *ratapa* aus, um in den Leib der Frauen einzudringen.

Als ich Jirramba fragte, wie ihm bei der Verwandlung in einen *tjurunga* zumute war, beschrieb er mir, wie weich die Erde war, in die er eindrang, und wie *tjipa-tjipa* er in diesem Augenblicke war. Würde *tjurungeraka* nichts anderes bedeuten als sterben, dann würde zwischen dem Trauminhalt und dem das Traumgeschehen begleitenden Gefühl ein erheblicher Gegensatz bestehen. Denn *tjipa-tjipa* bedeutet Glücklichsein, ja es bezeichne eigentlich einen Zustand der ekstatischen Lust, z. B. beim Koitus, bemerkt der Alte. Das „Sterben" mit Vater und Mutter bedeutet demnach eigentlich eine Vereinigung mit Vater und Mutter in der Ekstase, einen Geschlechtsverkehr.

Im Mittelpunkt des Traumbildes sehen wir den Vater kniend, wie es das Zeremoniell vorschreibt.[1] Die kniende Haltung ist aber auch die landesübliche Koitusstellung. Er kniet bei dem „Nabel" genannten Stein, der Stelle, an der sie später alle in die Erde hineingehen, um *tjurunga* zu werden. Das Wort für „Nabel" wird bei den Aranda häufig in der Bedeutung von „Bauch" gebraucht. Daß der Vater eine Erektion hat, wird durch den Baum und den Zeremonienpfahl angedeutet, die neben ihm aus dem Boden ragen. Wir können jetzt versuchen, das wirkliche Erlebnis zu rekonstruieren, das als Ausgangspunkt des Traumes betrachtet werden muß. Dies Erlebnis ist die Urszene. Das Kind beobachtet den Geschlechtsverkehr zwischen Vater und Mutter und wünscht, an ihrer Lust teilnehmen zu können. Wir müssen uns hier erinnern, daß der alte Vater im Traum die Beutelratten ißt, die ihm die Mutter gebracht hat. „Essen" ist ein häufig gebrauchter metaphorischer Ausdruck für koitieren. Bei seinen Bemerkungen über das *kurra* sagt Jirramba wiederholt, daß dieses Tier immer mit dem Nestbau beschäftigt sei. Wir können daher vermuten, daß auch dieses Tier im Traume eine Anspielung darstellt auf das Nest, aus dem die kleinen Kinder hervorkommen, nämlich auf den Leib der Mutter. Die Mutter gibt das *kurra* — d. h. sich selbst — dem Vater, und das Verzehren des Tieres durch den Vater ist wieder nur eine Darstellung der Urszene.

Was tut nun das Kind (im Traum also die Person des Träumers)? — Es gräbt, d. h. es bohrt in die Erde mit einem Yamsstock. Dann reibt es die Schnur an seinem Bein und schwingt das *namatuna*. Ich möchte Wieder-

1) Im Traumtext heißt es zwar, daß er dort „sitzt". Das bedeutet aber eigentlich nur, daß er sich dort aufhält.

holungen vermeiden, und daher beziehe ich mich auf mein Buch über den Totemismus in Australien, in dem ich zwingend nachweisen konnte, daß das *namatuna* den Penis bedeutet. Es besteht daher eine an Sicherheit grenzende Vermutung, daß diese beiden Tätigkeiten des Träumers die Onamie bedeuten. Das Kind beobachtet den Koitus der Eltern, wird *tjipa-tjipa* (sexuell erregt) und masturbiert mit der Phantasie, daß es, der Mutter gleich, den großen Pfahl, d. h. den väterlichen Penis, umarmt.

Da wir uns hier nur die Aufgabe gestellt hatten, die Bedeutung der *alkna-rintja*-Frauen zu enträtseln, brauchen wir die Traumanalyse nicht weiterzuführen. Es genügt, die Richtung aufzuzeigen, in der sich die Analyse weiter bewegen würde, indem wir wiederholen, daß der einzige Einfall des Träumers, der sich auf seinen Vater bezieht, in der Bemerkung besteht, daß er bei dem Tode des Vaters seine Sohnespflicht erfüllte. Der Traum hat also seine Schuldigkeit getan und mag ins Traumland zurückkehren. Wir wissen jetzt jedenfalls, was eine *alkna-rintja*-Frau ist, und warum ein Arandabursch Magie zuhilfe nimmt, um ein solches Weib zu erobern.

Bei einem Gespräch über Träume und deren Deutung, das ich mit Mulda, einem Ngatataramann, und mit Urantukuta, einem Yumu, führte, sagten mir beide, daß, wenn man im Traum eine *alkna-rintja*-Frau auf sich zukommen sieht, man schleunigst erwachen solle. Warum? Weil sie den Mann auf den Rücken werfen und sich auf seinen Penis setzen wird. Dann wird sie mit dem Mann koitieren, aber so, daß sie die männliche Rolle spielt und den Mann zwingt, die weibliche Stellung einzunehmen.

Die scheinbar rein männliche Aktivität in der Werbung des erwachsenen Aranda darf also nicht als etwas Ursprüngliches und Einfaches angesehen werden, als etwas, was keiner weiteren Erklärung bedürfte. Wir fangen vielmehr an zu verstehen, einen wie mächtigen Einfluß die Mutter auf die Entwicklung des Kindes ausübt, und es geht uns ahnungsweise die Einsicht auf, daß die patriarchalische Gesellschaftsordnung eine Mauer bedeutet, bestimmt, diesen Einfluß abzuwehren.

Wir wissen, daß bei zivilisierten Völkern viele Kinder die Phantasie der phallischen Mutter, der Mutter mit dem Penis bilden. Das männliche Kind verdrängt die Entdeckung, daß der Mutter dieses lustspendende Organ fehlt, und es schafft, die positive Ödipuseinstellung mit der negativen vereinigend, ein Wesen, das allen sexuellen Wünschen zugleich gerecht werden kann.

Nach der Vorstellung der Aranda gibt es die *alkna-rintja*, die Mutter mit dem Penis, seit dem Anfang der Welt. Die Frauen, die von Amunurkna

her kamen, tanzten entlang des ganzen Weges durch das Mac-Donnel-Gebiet. Gemeint ist eine besondere Art von Tanz, *ndaperama* genannt, der heute noch von den Frauen zu Ehren der neubeschnittenen Knaben getanzt wird. Jene Urfrauen hatten große *clitorides*, jede wie ein Penis gestaltet. Und zwar hatte jede Frau drei davon, eine in der Mitte, wo heute noch die Klitoris sitzt, und je eine auf jeder Seite, wo jetzt die Labien sind. Nyipitya, die Führerin dieser Frauen, nahm ein *irkalla* (Steinmesser) und schnitt all diese männlichen Organe ab, indem sie bei jeder Frau nur ein kleines Stück stehen ließ, die Klitoris.

In einer bei den Pitchentara verbreiteten Fassung dieser Sage wird die Umwandlung nicht von einer Frau, sondern von einem Manne vorgenommen, der mit den Frauen nach der Operation koitiert.

Eine der Ngatatarafrauen, die mir öfter ihre Träume erzählte, berichtete mir einmal, daß sie im Traum *von ihrem Bruder verfolgt worden sei;* und als sie aus diesem Inzesttraum erwachte, fand sie sich auf ihrem Sohn Nyiki liegen. Als ich daraufhin weitere Erkundigungen einzog, fand ich bald heraus, daß das Auf-dem-Kinde-Liegen als die typische Schlafstellung der Mutter gilt. Übrigens fügte die Ngatatarafrau hinzu, sie habe über ihrem Kinde gelegen wie ein Mann beim Geschlechtsverkehr auf der Frau liege. — Jeder, der weiß, daß es auch beim Kind Erektionen gibt, wird die Wichtigkeit dieser Entdeckung gebührend würdigen. Bei diesen Schlafgewohnheiten muß die erste kindliche Erfahrung das Erlebnis der Erektion mit der Person der Mutter verknüpfen. Nun richtet sich die ganze Kraft der Verdrängung gerade gegen diese Phase der Sexualentwicklung und somit gegen eine Situation, in der das männliche Kind sich in der Lage der Frau beim Koitus befindet. — Aber Erinnerung und Verlangen leben im Unbewußten fort, und um sie in der Verdrängung zu halten, projiziert sie der erwachsene Zentralaustralier in die Ferne und gestaltet aus ihnen ein halb sagenhaftes Wesen, die *alkna-rintja*-Frau, die nachts zu dem Schlafenden kommt, um sich auf sein Glied zu setzen, während er im Wachen immer versucht, sie mit Hilfe des Schwirrholzes zu erobern.

Man kann das Sexualleben der zentralaustralischen Eingeborenen nicht gut psychologisch verstehen, wenn man nicht die wichtige Rolle, die die Homosexualität dabei spielt, gebührend ins Auge faßt. Unter Homosexualität will ich hier alle Formen der Liebesbeziehung zwischen Männern verstanden wissen, angefangen von den unverhüllt sexuellen Beziehungen, wie sie sich im Knabenhaus in Herrmannsburg abspielen, über die Homosexualität als soziale Institution, wie sie bei den Nambutji herrscht, bis zu den in der

Symbolik des Rituals zum Ausdruck kommenden Strebungen und schließlich zu den auf zielgehemmter Libido beruhenden Bindungen, die die männliche Gesellschaft zu einer Einheit zusammenhalten.

Am Abend sitzen die Männer der Siedlung zusammen und jeder masturbiert entweder an seinem eigenen Penis oder an dem des Nachbarn. Dies ist eine Art Spiel. Dann stellen sie vergleichende Untersuchungen darüber an, wer das größere Glied hat. Unter den Pitchentara und Mularatara gelten zwei Kreuzvettern als für dies Spiel besonders geeignete Partner. Das Spiel beginnt damit, daß die beiden erst ein wenig miteinander plaudern; dann zeigt der eine seinen Penis vor und sagt: „Ich habe einen kleinen!" — Jetzt masturbiert jeder sich selbst, und dann antwortet der zweite: „Du hast ein *mamu*-Glied" (d. h. ein so großes, wie ein *mamu*, d. i. ein Teufel, es hat). — Dann zeigen sie sich gegenseitig ihre *aralta* (durch Subinzision geschaffene Öffnungen) und sagen: „Deins ist groß, meins ist klein!" — Während sie nun im Masturbieren fortfahren, sagt etwa der eine der Vettern: „Wenn du koitierst, wird dein Glied so groß werden, daß es platzt!" Dann antwortet der andere: „Deins ist so hart wie ein Knochen!" und er befühlt es mit der Hand, wie um seine Behauptung nachzuprüfen. Dann fängt etwa der erste wieder an und sagt: „Du bist wie ein *muruntu* (Drache; d. h. dein Penis ist wie ein Drache)", oder: „Dein Loch (von der Subinzision) ist so groß wie ein Speerwerfer!" Die beiden *watchira* stehen dabei nebeneinander, ziehen die Vorhaut zurück und drücken die Glans mit den Fingern.

Bei den Aranda gibt es einen Brauch, der *tamila* (*Luritja: kintingiri*) genannt wird; das Wort bedeutet: „fragen". Das ist eine Art erotischen Spiels, das zwei Männer nach dem Schluß der Zeremonien auf dem *wamulu*-Grund[1] miteinander spielen. Der eine ruft dem anderen zu: „Dein Onkel!" oder: „Dein Großvater!" oder, wenn er sich deutlicher ausdrücken will, sagt er: „*Kamuru tjina watawara!*" („Onkel fußlang!") Der andere muß nun sofort antworten: „*Kalu watawara!*" („Penis lang!") Tut er das nicht, so darf der erste ihn schlagen oder er uriniert ihm in die Hand und zwingt ihn dann, den Urin zu trinken. In sublimierter Form finden wir diese Homosexualität überall an den Grundlagen der Arandareligion. Denn worin äußert sich diese Religion? Eine Gruppe von Männern tut sich zusammen und feiert einen Gegenstand, der nichts anderes ist als ein Phallussymbol, und schließt die Frauen von diesem Kulte aus.

1) *wamulu* = *andatta* = Adlerdaunen.

Wie bei allen anderen menschlichen Wesen männlichen Geschlechts besitzen die Knaben Zentralaustraliens einen ursprünglichen Trieb, nämlich die auf die Mutter gerichtete genitale Strebung. In keiner anderen menschlichen Gesellschaft aber, möchte ich glauben, kommt diese Strebung der Erfüllung so nahe. Als die Pitchentara um ihr Feuer versammelt waren, sah ich eine Frau, Tankai mit Namen, mit dem Penis ihres kleinen Sohnes spielen, während sie sich mit den anderen Erwachsenen unterhielt. Gewohnheitsmäßig schläft der Knabe auf dem Rücken ganz von seiner Mutter bedeckt, und es ist sehr wahrscheinlich, daß er dabei Erektionen hat. Aber das Lustquantum, das dieser Situation entspringt, kann vom Ich nicht bewältigt werden. Mit der Vorstellung der Vagina verbindet sich Kastrationsangst, eine Angst, die Kanakana einmal mit den Worten ausdrückte: „Immer wenn ein Mann koitiert, stirbt sein Glied, weil die Vagina so heiß ist."

Aber es gibt noch eine andere, der Urszenenbeobachtung entspringende Form von Kastrationsangst, zu der auch ein besonderer Mechanismus der Angstvermeidung gehört. Dies ist die Angst des Knaben, der Mann mit dem großen Penis könnte ihn in eine Frau verwandeln, offenbar eine libidinisierte Form des Strafbedürfnisses.

Unter dem Druck der Angst, sein lustspendendes Organ in der Vagina zu verlieren, sucht der Knabe in der mutuellen Onanie mit seinem Kreuzvetter eine Lust, bei der diese Angst vermieden wird.

Kreuzvetter und Kusine bedeuten nämlich die Grenzlinie zwischen dem Erlaubten und dem Verbotenen, zwischen Exogamie und Inzest. In der Heirat mit einer Kusine liegt ein Moment von Pikanterie. Es ist ein Abenteuer. Die Gesellschaft mißbilligt solche Verbindungen, aber mit einer geheimen Bewunderung und jedenfalls ohne etwas zu ihrer Verhinderung zu tun. Die Kusine ist eben nicht die Mutter und nicht die Schwester, aber die Frau, die diesen noch am nächsten kommt.

Ebenso ist der Vetter für das Mädchen der natürlichste Stellvertreter derjenigen Personen, an denen noch zu viel infantile Libido hängt, d. h. von Vater und Bruder.

*

Nun dürfen wir uns fragen, wie der erste Teil unserer Ausführungen mit dem zweiten in Übereinstimmung zu bringen ist. Zuerst habe ich gezeigt, was für ein glückliches, ungetrübtes Sexualleben die Aranda führen; der Mann, jeder Zoll ein Mann, ist Herr und Vater seiner Frau. Dann habe ich mich bemüht zu zeigen, daß dies alles *camouflage* ist, ein Schild, den das Ich benutzt, die Stürme der Angst abzuwehren.

Die Sache steht so: Man darf nirgends zu viel erwarten. Wir sind nun eben einmal menschliche Wesen und dürfen nicht damit rechnen, so glücklich zu sein wie Wölfe. Wir alle haben unsere Konflikte, — nur haben wir sehr verschiedene Methoden, mit ihnen fertig zu werden. Wenn wir die jüngste dieser Methoden, nämlich die, sich einer psychoanalytischen Behandlung zu unterziehen, nicht mitrechnen wollen, gibt es zwei Hauptwege, das Problem zu lösen: Der eine ist der der Symptombildung, der andere der der Charakterentwicklung. Oder, um uns weniger gelehrt auszudrücken: Im einen Fall tun wir mehr oder weniger, was uns Spaß macht, im anderen Fall haben wir uns dahin gebracht, daß wir eigentlich genau das Gegenteil von unseren ursprünglichen Wünschen anstreben.

Unsere zentralaustralischen Freunde sind glücklich, weil sie in einer Gemeinschaft leben können, ohne allzuviel von ihren ursprünglichen Triebwünschen aufgeben zu müssen. Was wir von ihnen zu schildern hatten, war wesentlich Symptombildung, nicht Charakterentwicklung. Wir können auch sagen: Bei ihnen schützt sich das Ich gegen die Gefahren, die aus dem zweifelhaften Vorzug des Menschentums entspringen (wenigstens zum Teil) durch eine Betonung der biologischen Männlichkeit, des Erbteils unserer tierischen Vorfahren.

Die Symptome, die wir gefunden haben, stehen den ursprünglichen, dahinter verborgenen Impulsen noch sehr nahe, und das Werk der sekundären Bearbeitung hat gerade erst begonnen. Mag sein, daß die Tage der Wunscherfüllung, die Tage, in denen das zeitlose Traumvolk auf der Welt lebte, nicht gar so lange vergangen sind, und daß wir eben noch einen Schimmer jener versunkenen Herrlichkeit erhaschen können.

VI) Das totemistische Ritual

Früher, als der Totemismus noch große Mode war, konnte kein zunftgerechter Ethnologe über ein ethnologisches Thema schreiben, ohne seine Arbeit in die Behauptung ausklingen zu lassen, daß es bei dem betreffenden Volk Totemismus gebe. Das war in den Tagen Andrew Langs und S. Reinachs, als die Ethnologie den Nachweis zu führen suchte, daß Griechen und Kelten, Hebräer und Römer sich von den heutigen Primitivvölkern nur wenig unterschieden hätten. Jetzt hat sich das Blatt gewendet und es scheint die Pflicht

jedes wohlerzogenen modernen Ethnologen zu sein, zu beweisen, daß der besondere Volksstamm, mit dem er sich gerade beschäftigt, durchaus nicht totemistisch organisiert sei. Söhne müssen es immer anders machen als die Väter, und wenn sie nichts Neues zu geben wissen, so zerschlagen sie das Gute, das ihre Vorgänger geschaffen haben.

Natürlich müssen wir erst einmal definieren, was wir unter Totemismus verstehen wollen. Ich glaube, die Mehrzahl der Ethnologen wird mit mir übereinstimmen, daß man eine Gruppe menschlicher Wesen, die eine Verwandtschaft zu einer bestimmten Tierart zu haben glauben (manchmal handelt es sich auch um eine Pflanze oder sonst einen Naturgegenstand) und die ihren Namen von dieser Tierart herleiten, als totemistisch zu bezeichnen hat. Das Wort „Verwandtschaft" ist hier in einem weiten Sinne zu verstehen und kann sowohl die physische wie eine magisch-mystische Verwandtschaft bedeuten. Diese durch eine leichte Umbildung der klassischen Frazerschen Definition entstandene Begriffserklärung vermeidet im Gegensatz zu vielen anderen Definitionen jede *petitio principii*. Wenn wir nämlich in die Definition den Begriff der Clangemeinschaft oder gewisser Tabus aufnehmen, so stimmt das vielleicht, wenn wir es nur auf die Urform des Totemismus abgesehen haben, aber wir würden damit weiteren Forschungen den Weg verlegen.

Neuerdings ist sogar behauptet worden, die Aranda wären kein totemistischer Volksstamm. Ich wüßte nicht, was sie sonst sein sollten. Wenn man von den realen Lebensnotwendigkeiten absieht und außerdem von den religiösen Vorstellungen, die sich um die Dämonenwelt gruppieren, so gibt es bei ihnen nichts, was nicht mit *knanindja* zu tun hätte. *Knanindja* bedeutet „Ursprung". Es ist ein Hauptwort, abgeleitet von dem Verbum *knanakala* (von etwas herkommen, abstammen). *Indja* ist ein gewöhnliches Suffix. So bedeutet z. B. *intunama* beschneiden, *intunindja* aber die Beschneidung. *Iwuna knanindja umquanga* bedeutet: Welches ist dein Totem?

Bei diesem Wort kann man so recht sehen, wie wichtig es für den Ethnologen ist, einige Kenntnis der Eingeborenensprache zu besitzen. Spencer und Gillen sprechen von *nanja* und später von *knanja*, und nachdem sie Strehlow gelesen haben, lassen sie auch die Möglichkeit zu, daß das Wort wie *knanindja* ausgesprochen würde. Nun hat aber die Frage, wer die Aussprache des Wortes am richtigsten wiedergegeben hat, gar keinen Sinn mehr. Wenn man sagt, das Wort heiße korrekterweise *knanja*, es könnte aber auch manchmal *knanindja* heißen, so ist das ebenso sinnlos, wie wenn man sagen würde, eigentlich heiße es „Usprung", man könne es aber auch „Ursprung" aussprechen.

Wie dem auch sei, die Hauptsache ist, zu verstehen, daß das Wort die Bedeutung „Ursprung" hat. Aber wir nähern uns hier einem spezifischen Wirkungskreis des Totemismus, den wir an anderer Stelle besprechen wollen.

Die erste Aufgabe, die ich mir in diesem Kapitel stelle, ist die, dem Leser in groben Umrissen die Tatbestände mitzuteilen und die Handlungen zu schildern, die die Eingeborenen selbst mit einem der *knanindjas* in Verbindung bringen.

Die Eingeborenen haben ihr Abendbrot verzehrt und sitzen um das Lagerfeuer herum. Einige von ihnen — gewöhnlich sind es junge Männer, manchmal ist es aber auch ein jüngerer Mann und ein paar Knaben — stehen auf und hüpfen herum. Die übrigen, Männer, Frauen und Kinder, schlagen mit den Bumerangs den Takt und singen dazu. Alle sind vergnügt. Dieses Spiel heißt bei den Aranda *ltata*, bei der Luritja-Gruppe *pulapa*. Nach der Beschreibung, die Ilpaltalka von dem *ltata* oder *tjurunga ltata* gab, tragen die Männer dabei einen spitzen, aus Zweigen gefertigten Hut. Dieser Hut heißt *kutara*. Die Männer tanzen, während die Frauen leicht die Schenkel dabei heben und klatschend mit den Händen auf die Hinterbacken schlagen. Dann blasen die Männer Trompeten (*uluru*) und die Frauen wissen schon, was das bedeutet: sie folgen den Männern in den Busch und haben dort mit ihnen Verkehr. Bei jeder verheirateten Frau hat ihr früherer Liebhaber das Recht, sie beim *ltata* wiederzugewinnen, wenn er sie noch mag. Bei einem *ltata* bildet auch die Zugehörigkeit zur gleichen Heiratsklasse kein Hindernis für den Liebesgenuß. Wenn z. B. die Frau zur *kamara*-Klasse gehört, so ist ihr Mann notwendig ein *paltara*. Der Sohn der beiden ist dann ein *knuaria*, der alle *kamara*-Frauen seine *mia*, d. h. seine Mütter, nennt. Wenn nun der *knuaria* sich bei einem *ltata* in eine *kamara*-Frau verliebt, so kann er sie sogar heiraten und ihre Kinder sind dann *paltaras*, ganz wie wenn der Mann die zu ihm klassenmäßig gehörende Frau, nämlich eine *ngala*, geheiratet hätte. — Aniunga, eine Frau der Merino-Luritjas, erzählte, daß bei einem *inma* (*ltata*) die Männer mit einem Speer tanzten (*ltata rauerindja*), und daß sie dann mit den Frauen im Busch geschlechtlich verkehrten.

Eine andere Art von Tanz, der in früheren Zeiten häufig veranstaltet wurde, heißt bei den Aranda *wuljankura* und bei den Luritja *ununtu*. Dabei sind die Rollen vertauscht: die Frauen tanzen, während die Männer singen. Sowohl *ltata* als auch *wuljankura* hängen mit dem Totem zusammen. So gibt es Känguruh-, Emu-, Opossum-*ltatas* und -*wuljankuras*.

Der Zusammenhang dieser Tänze mit dem Totemismus wird aus den Mitteilungen Aliumbas noch viel deutlicher.

Ihre Tochter erlebte ihre Inkarnation in Anali, einem *yalka*-Platz, und ist daher eine *yalka*-Frau. Gerade bevor Aliumba den Inkarnationstraum träumte, hatte sie bei einem *ununtu* getanzt, das, da es an einem *yalka*-Platz stattfand, ein *yalka-ununtu* war, so wie die Art jedes totemistischen Rituals durch die Örtlichkeit, an der es stattfindet, bestimmt wird.

Das Fehlen einer scharfen Grenzlinie zwischen dem, was man landläufig ein *corroboree* (*ltata*, *wuljankura*) nennt, und dem, was gewöhnlich als totemistische Zeremonie bezeichnet wird, zeigte sich auch bei dem *pulapa* der Pindupi, welches wir bei Bosuns Hole zu sehen Gelegenheit hatten. Was wir tatsächlich sahen, war eine Art Spiel, bei dem ein Mann mit einem *kutara* und einem Feuerstock in der Mitte steht, während die im Kreise herumstehenden Jungen immer wieder auf ihn losstürzen und den Feuerstock an sich zu reißen suchen. Sobald sie ihm nahe kommen, fängt der Mann furchtbar zu knurren an, und die Jungen rennen davon, um freilich schon im nächsten Augenblick aus den Büschen wieder aufzutauchen. Das war ein großer Spaß, aber es zeigte sich, daß es die dramatische Darstellung einer ernsten Sage war. In freier und gekürzter Übertragung lautete das Lied, das sie dabei sangen, folgendermaßen:

Sie gingen in einer Reihe,
Wir, die Truthähne, gehen in einer Reihe,
Indem wir mit unseren Flügeln rauschen.
Die Flügel sind wie Äste, die sich bewegen.
Wir gehen vorbei an dem strahlenden, glitzernden See.
Die Frau mit der langen Brust,
Die Frau mit der stehenden Brust,
Sie sind *mamu*- (Dämonen-) Frauen,
Sie zeigen ihre Zähne.
Wir sehen es und gehen vorbei.
Die Leute sitzen abgewandt,
Den Sand aufwerfend,
Sie sitzen sich duckend und defäzieren,
Sie haben kein Feuer,
Der Truthahnmann hat ein krummes *aralta* (Subinzisionsöffnung),
Er spritzt Blut daraus hervor,
Sie werden zu Zeremonialfedern (Daunenfedern von Adlern und Falken)
Und fliegen auf zur Sonne.

Das ganze Lied handelt von einer Gruppe von Truthähnen, die von einem Platz, der Talkaru (großes Wasser) heißt, nach Iltirtara (Sumpfeichen-

holz) wanderten. Sie sahen dort die Ansässigen Geschlechtsverkehr treiben. Die Ansässigen hatten kein Feuer, denn einer der Truthahnmänner hatte alles Feuer, das es auf Erden gab, in seinem *kutara*. Sie griffen ihn an, und er spritzte Blut aus seinem Penis, um sie von sich abzuhalten. Er warf auch einen Speer nach ihnen, der etwas Feuer enthielt. Das war sehr gut so, denn sonst würde es kein Feuer auf der Erde geben.

Meine Gewährsmänner erzählten die Geschichte nicht zu Ende, sie konnten mit der Erzählung und dem Liede nicht weiter westlich gehen als bis Walkaranta. Dort nämlich wechselten die Truthahnahnen ihre Sprache und der Rest der Geschichte gehört einen anderen Stamm. Das einzige, was sie von diesem Teil des Mythos wissen, ist, daß es ein *ngallunga* (*terminus technicus* für Initiationsmythen) ist und daher auf keinem Fall in Gegenwart von Nichtinitiierten erzählt werden darf. Die Geschichte selbst und der heilige Gesang zeigen deutlich, daß es sich dabei ursprünglich um eine Darstellung vom *wamulu*- (heilige Federn) Typ handelt, der im Lauf der Zeit von den Männern zu den Frauen überging oder vielmehr aus der Gruppe von Zeremonien, die den Männern vorbehalten sind, zu denjenigen, an denen beide Geschlechter teilnehmen. Es wäre sehr verführerisch, den unbewußten Sinn der Aufführung zu analysieren, das würde uns aber zu weit ab führen. Hier liegt nur daran, zu zeigen, wie ein Mythos vom Typ der Prometheussage, der mit dem Allerheiligsten des Initiationsrituals verknüpft ist, auf das Niveau einer Ballsaalunterhaltung herabsinken kann.

Etwas Ähnliches geschah mit einem Regen-*pulapa* der Yumu. Wie man mir erzählte, bestand der wichtigste Teil der Zeremonie oder des Tanzes darin, daß ein Mann herumging mit einem Speer, der mit einem Strick umwickelt war, so daß er also eine Art *tnatandja*[1] darstellte. Die Männer gehen dabei herum, die Frauen singen. Die Männer sind dabei bemalt, und zwar mit Streifen aus gelbem Ocker. Dabei wird wiederum ein zeremonielles Lied gesungen, das ganz totemistischen Charakter hat. Die Ausstaffierung der Teilnehmer zeigt einige Abweichungen, insbesondere durch das Fehlen der Vogelfedern und durch manche Ähnlichkeiten mit einer Regenvorstellung, wie ich sie bei demselben Volksstamm einmal mit ansah. Aber nach diesem Regen-*pulapa* werden die Frauen ausgetauscht (*junkali punganyi* = gib dem anderen). Bei einer solchen Gelegenheit kann der Ehemann auch von seinem Recht Gebrauch machen, die jüngere Schwester seiner Frau zu seiner zweiten Frau zu nehmen.

1) Zeremonienpfahl, wie er bei den totemistischen Riten gebraucht wird.

Zunächst genügt es, zu verstehen, daß diese *ltata-* und *wuljankura*-Zeremonien, die stets damit enden, daß etwas sonst Verbotenes geschieht, sich von dem, was man gewöhnlich als Totemzeremonien auffaßt, nicht grundsätzlich unterscheiden, sondern vielmehr das erste Glied einer langen Reihe bilden, deren letztes die eigentlichen Totemzeremonien sind. Bei einer *indjalka-* (Raupen-) zeremonie der Matuntara wird das *kira* auf dem Kopfe getragen. Dies ist dem *tjurunga* sehr ähnlich, nur daß die Federn und die traditionellen Totemzeichnungen fehlen. Die Tatsache, daß die Aranda diese Tänze als *tjurunga-ltata* bezeichnen, beweist zur Genüge, daß sie in Beziehung zu denjenigen Zeremonien stehen müssen, bei denen das *tjurunga* wirklich verwendet wird, und daß keine Erklärung ihren Sinn erschöpft, die nicht die beiden Grundzüge der Totemfeiern darin aufzeigt, nämlich einerseits den zeremoniellen Koitus[1] andrerseits die Tabuierung der Frauen.[2]

Ein anderes Ritual, das mir geschildert wurde, ist das *tarapulja*. Weder Strehlow noch Spencer erwähnen es, wahrscheinlich weil sie beide mit den nördlichen Teilen des Arandastammes, d. h. den Burt Plain- und den McDonnel-Range-Stämmen, in keine sehr nahe Berührung gekommen sind. Zu Strehlows Zeiten waren ihre Jagdgebiete noch nicht vollständig von den weißen Ansiedlern besetzt, und sie waren noch nicht nach Herrmannsburg gekommen. Freilich war der alte Moses, der auch schon einer der wichtigsten Gewährsmänner Strehlows gewesen war, auch einer meiner Gewährsmänner. Er berichtete mir, daß diese Zeremonie halb wie ein *ltata* und halb wie ein *utnitjija* war. Das bedeutet, daß die Frauen bei dieser Zeremonie zwar zugelassen waren, daß sie sich aber in einiger Entfernung halten mußten. Der *utnitjija*-Charakter des Rituals besteht darin, daß es den Zweck verfolgt, die Zahl der Emus zu vermehren. Nach der Erklärung, die mir Moses gab, bedeutet *tara* „großes Feuer" und *pulja* „weich". Dieser letzte Ausdruck wird zur Bezeichnung eines jungen Emu gebraucht und daher bezieht sich das ganze Wort auf das große Feuer, das in den *altjira*-Zeiten von dem Vater Emu entfacht wurde. Um dieses Feuer sammelte er die jungen Emus, und das Wort *tara* hat den Sinn, daß das Feuer die jungen Emus sichtbar machte. Der Zweck der Zeremonie ist der, die Emus zum Eierlegen zu veranlassen und die Jungen zum Ausschlüpfen aus den Eiern zu bewegen. Das *tarapulja*-Lied, das ich von dem alten

1) In den sogenannten „profanen" Tänzen.
2) In den „heiligen" Riten.

Yirranba-Bamga erhielt, ist das gleiche, das für die wirklichen Totemzeremonien gebraucht wird. Wir würden über die Festspiele des *ltata*-Typs mehr wissen, wenn wir nur mehr von den Liedern und vollständigere Texte hätten. Eines der Lieder, die ich besitze, bezieht sich auf ein sehr beliebtes *ltata*, das *ltata wolkna kata* (Tanz mit einem Grab). Dies ist, ebenso wie der Tanz mit dem Speer (*rauerindja*), eines der wenigen Festspiele ohne Tiernamen oder Ortsbezeichnung. Aus der Ilpirrasprache übersetzt lautet es wie folgt:

Leg' die Farbe an! Die Zweige an die Beine!
Schnell, leg' an die Zweige
Stehend in einer Reihe
Mit den kurzen Stöcken,
Rings um das Grab mit den Stöcken.
Tanze gut und tanzend
Halt' in die Höhe den kleinen Speer!
Das *tjakula* glänzt.
O Speer, o Speer aus fliegenden Federn
Trink das Wasser, trink es!
Der *ulambulambu*-Vogel,
Der letzte in der Reihe,
Sandhaufen aufgehäuft aus dem Grabe,
Den Kopf schüttelnd halten wir den kleinen Stock.

Es ist nicht leicht zu sagen, ob dies Lied überhaupt in irgendeiner Beziehung zu den totemistischen Ahnen steht. Nur die Erwähnung des *ulambulambu*-Vogels scheint etwas derartiges anzudeuten. Im wesentlichen enthält das Lied eine Beschreibung des Tanzes und des Tanzzubehörs. Das *tjakula* ist eine Muschel, die mit „leuchten" in irgendeiner magischen Beziehung steht. Sie tragen es beim Tanzen an Stelle des *alpala*, der Schambekleidung. Es bewirkt, daß die Mädchen *erooma*, d. h. zittern vor Begier nach dem Koitus. „Trink das Wasser" ist ein symbolischer oder vielmehr allegorischer Ausdruck und bedeutet: „koitiere". „Wasser" entspricht hier dem Vaginalsekret der Frauen. — Ein ähnliches Lied der Burt-Plain Aranda steht in Beziehung zu einem *tnyimatja*- (Raupen-) *ltata* von Alukara (Fichte).

Während der Tiername und die Ortsbezeichnung für totemistische Zeremonien charakteristisch sind, unterscheiden sich diese Lieder von den bei Totemzeremonien gesungenen dadurch, daß sie nicht Mythen, sondern die Träume einzelner Personen zum Inhalt haben. Bei dieser Zeremonie wird das *andatta* benutzt und doch geben einem die Eingeborenen auf

Fragen als allgemeine Regel an, daß das *andatta* nur bei einer solchen Zeremonie gebraucht werden darf, bei der ausschließlich Männer teilnehmen. Ein anderer wichtiger Zug ist der, daß diese *ltata*-Gesänge oft *ilpindjas* genannt werden, dabei ist *ilpindja* eine Art Liebeszauber, der immer auf den totemistischen Grundanschauungen beruht.

Ich sagte oben, daß das *tarapulja* halb ein *ltata* und halb ein *utnitjija* ist. *Utnitjija* ist ein in der Ethnologie bisher nicht bekanntes Wort, und ich muß gestehen, daß ich überrascht war, als ich es zum erstenmal hörte. Bei Strehlow wird in einer Fußnote auf das Wort Bezug genommen; aber das ist auch alles. Ich glaube, ich werde, um die Geheimnisse des Aranda-Rituals aufzuhellen, am besten tun, die Auskünfte meiner wichtigsten Gewährsmänner wörtlich anzuführen.

Der alte Yirramba erklärte mit Bestimmtheit, daß *utnitjija* eine Zeremonie sei, durch die Tiere erzeugt würden (*arpmanama*). Nur die *knaripata* (alten Männer) dürfen dieser Zeremonie beiwohnen; als Ausstattung dienen die konzentrischen Kreise am Boden (*ilpintira*) und ein sehr großes, auf dem Kopf getragenes *tjurunga*. Die Hauptsache aber bilden die geschmückten Schilde, *utnitjija alkuta* genannt. Dann korrigiert er sich aber und sagt: „Es gibt eigentlich zwei Arten von *utnitjija*: das eine, um bestimmte Tierarten zu vermehren, das andere wird veranstaltet, wenn bei den jungen Männern die Subinzision stattgefunden hat, — jedoch vor der *inkura*. Die erste Art (vermutlich diejenige, auf die sich seine Bemerkung bezog, daß die Zeremonie den alten Männern vorbehalten sei) wird im Winter (*worritja*) vor dem Eintritt der Regenzeit abgehalten, wenn das Wild spärlich wird. Sieht man die jungen Leute in einer Reihe stehen, so ist das ein *inkura*, aber wenn die alten Männer Tiere hervorbringen, so ist das ein *utnitjija* oder *mbatjalkatiuma*."

Durch diese Gleichsetzung von *utnitjija* und *mbatjalkatiuma* hat uns der alte Mann ein bißchen weiter geholfen. Aber er unterscheidet zwei Arten dieses *utnitjija* oder *mbatjal katiuma*; die eine hat mit den Initiationsriten zu tun, die andere mit den Totemtieren.

Bei einer anderen Gelegenheit bekam ich eine ähnliche Auskunft; *mbatjal katiuma* bedeutet eigentlich *imbatja* (Fußspuren) *katiwuma* (heraufwerfen, machen). Auch in dieser Bedeutung gibt es zwei Arten des *mbatjal katiuma*. Entweder stellt die Zeremonie eine symbolische Herstellung tierischer Fährten im Sand dar (d. i. im Sinne eines *pars pro toto* die Darstellung von Tieren durch die Darstellung ihrer Fährten), oder es werden die Fußspuren der totemistischen Ahnen in ritueller Weise wiederhergestellt, die Fuß-

spuren nämlich, die sie bei ihren legendären Wanderungen zurückließen. In diesem letzten Fall handelt es sich nicht um ein Neuerzeugen, sondern um ein Wiederherstellen, das heißt: die Erinnerung (die Fußspuren) der Ahnen wird in den jungen Männern des Stammes neu belebt. Ganz im Westen wird die magische Vermehrung von Tieren, die bei allen Luritjastämmen *paluni* (Aranda: *arpmanama)* heißt, von den Pindupi *kutintjingani*, d. h. „Sand wenden", genannt. Gemeint ist hier der Sand, der bei diesen Zeremonien herumgestreut wird, und da dieser Sand die Fußspuren sowohl der Ahnen wie die der Tiere enthält, entspricht der Ausdruck der Bedeutung von *mbatjal katiuma.*

Dies fortwährende Gleichsetzen von Zeremonien, die vorher sorgfältig unterschieden worden sind, ist wirklich sehr verwirrend, solange wir nicht den darin verborgenen Sinn verstanden haben. Eines Tages erklärt der alte Yirramba, daß das *urumbula* und das *utnitjija* ein und dieselbe Sache seien. Das kann kaum im buchstäblichen Sinne zutreffen, aber er gab dann nähere Erklärungen zu seiner Auffassung. Bei beiden Festen werden am Ende die jüngeren Männer von den älteren auf den Bauch geschlagen. Dagegen wird das *tjurunga* nur bei dem *urumbula* gebraucht, während bei dem *utnitjija* der rituelle Schild verwandt wird. Beide Feste, sagte er, seien Wiederholungen dessen, was die *altjiranga mitjina* taten, als das *tjilpa*-Volk zuerst *utnitjija ratapa* machte, d. h. als die ungeborenen Kinder ausschwärmten wie heute die Tiere bei der Vermehrungszeremonie.

Andere *altjiranga mitjina* folgten diesem Beispiel und bei jeder Vermehrungszeremonie *mbanbiwoka* (machten sie) menschliche Wesen. Sie bekamen Kinder von den großen *tjurungas*, die sie in ihren Beuteln mit sich führten. Von daher stammen auch die Flaumfedern, mit denen die *tjurungas* bedeckt sind. Diese Flaumfedern enthielten das *kuruna*, d. h. die Seele des ungeborenen Kindes; und mit der Seele drangen sie in die Mutter ein, die davon schwanger wurde.

Dies Verfahren der Kinderzeugung gilt auch noch heute. Manchmal bestimmt auch nicht der Ort, an dem die Mutter die ersten Anzeichen der Schwangerschaft wahrnimmt, das Totem des Kindes. Wenn beispielsweise der Ehemann sein eigenes *tjurunga* von Imanda in seinem Beutel trägt und die Feder in Latirka in die Frau eindringt, so wird das Totem des Kindes durch das Imanda-*tjurunga* bestimmt, so daß Vater und Sohn das gleiche Totem haben. In diesen Fällen soll der Sohn seinem Vater besonders ähnlich sehen, was man darauf zurückführt, daß beide vom selben *tjurunga* abstammen.

Wenn eine totemistische Zeremonie nicht zur Vermehrung der Totemtiere abgehalten wird, sondern nur, um sie jemandem vorzuführen, so heißt eine solche Darstellung, wenigstens in der Gegend, in der ich gearbeitet habe, ein *illpangura*. Spencer und Gillen bezeichnen irrigerweise als *illpangura* die Novizen bei der letzten Phase der Jünglingsweihe. Jedermann, sogar einer der Gewährsmänner Spencers, erklärt dies für ein Mißverständnis. Der Novize in der letzten Phase der Initiation ist ein *maliara*, die Zeremonie aber, die ihm gezeigt wird, ist ein *illpangura*. Die etymologische Erklärung dieses Wortes, wie Moses sie mir gab, nämlich *ilpa* = Ohr und *ngurungura* = folgen, gehorchen, sich sittsam benehmen, erscheint mir etwas willkürlich. Nun gibt es aber wiederum zwei Arten von *illpangura*. Die Zeremonien, die mir zu Gefallen veranstaltet wurden, waren *illpanguras*, wobei die Darsteller Wapiti, Mulda, Aldinga und die anderen von mir für ihre Mühewaltung das *tjaurilja* (Geschenke) erhielten. Man hat mir oft auseinandergesetzt, daß dies aufs beste mit alter Sitte übereinstimme. Jeder junge Mann, der die ersten beiden Phasen der Initiation (Zirkum- und Subinzision) durchgemacht hat, bittet einen der alten Männer, mit dem er gut steht, ihm eine Zeremonie vorzuführen, und stattet seinen Dank für die erwiesene Gunst in Gestalt eines angemessenen *tjaurilja* ab. Aber manchmal verläuft es auch anders, wie in dem Falle von Wapiti und Mulda. Diese lieferten zunächst ihren Vätern eine Menge Emufleisch, worauf diese entschieden, die jungen Leute seien nun würdig, das Emu-*illpangura* zu sehen und infolgedessen auch, es anderen vorzuführen. Es ist dies dasselbe *illpangura*, das sie mir gegen Tee, Mehl, Zucker und Tabak zeigten. Das *urumbula (inkura)* ist im wesentlichen eine erhöht festliche Form dieser *illpanguras*. Einige sakrale Gegenstände werden hinzugefügt, andere stärker hervorgehoben, aber im großen ganzen ist es dieselbe Sache in breiterer Ausführung. Wir können aber auch diesen Gedanken umgekehrt ausdrücken und sagen, daß die *illpangura*-Zeremonie ein Teil des großen *inkura* ist. *Illpangura* ist übrigens dasselbe, was bei Spencer und Gillen *andatta* oder Federzeremonie genannt wird. Das ist also der Tatbestand, den meine Gewährsmänner im Auge haben, wenn sie von zwei Arten des *mbatjalkatiuma* sprechen, von der magischen Feier und von dem Erinnerungsfest. Diese letzte Art ist die bei weitem häufigste der totemistischen Zeremonien; denn während das magische *mbatjalkatiuma* nur an einem bestimmten Felsen wirksam vorgeführt werden kann, kann das andere überall vorgeführt werden (und wird auch wirklich vorgeführt), wo nur jemand da ist, der es zu sehen wünscht, und bereit ist, dafür ein *tjaurilja* zu geben.

Derjenige, der das *tjaurilja* gibt, ist immer ein junger Mann, und die Erlaubnis, die ihm erteilt wird, die Zeremonie zu sehen, ist ein Teil seiner Initiation. Wenn in dem Teil des Stammes, dem der junge Mann angehört, längere Zeit hindurch kein *inkura* stattfindet, so kann er seine Erziehung auch durch mehrere *andatta*-Zeremonien statt durch das eine *urumbula* abschließen.

Wir haben also gefunden, daß die Eingeborenen Rituale folgender Typen unterscheiden:[1]

1) *ltata (pulapa)*
2) *wuljankura (inma)*
3) *tarapulja*
4) *illpangura* oder *tjurunga andatta (kutanka wamulu)*
5) *mbatjalkatiuma (paluni)*
6) *utnitjija*
7) *mutupurka*
8) *inkura (naukuru)*[2]
9) *(ngallunga)*.

Nummer 7 ist eine Regenzeremonie, die dem *utnitjija* sehr verwandt ist, die aber meine Gewährsmänner nicht als *utnitjija* bezeichnet wissen wollen, weil bei ihr keine Schilde verwendet werden. Da sie beim „Regenmachen" müde Knie bekommen, so nennen sie sie *mutupurka*, d. h. müdes Knie. Das *tarapulja* ist eine Art Übergangsform zwischen den Zeremonien 1) und 2) einerseits und den folgenden Nummern andrerseits. Das *utnitjija* ist im wesentlichen dasselbe wie das *mbatjalkatiuma*, nur in den Augen der Eingeborenen erheblich „größer". Die Vermehrung der Tiere mit Hilfe des Zeremonienschilds nehmen nur die ganz alten Männer vor.

Wenn wir versuchen wollen, diese Riten zu erklären, so müssen wir unser Augenmerk auf einige besondere Züge der zeremoniellen Darstellung lenken, die bei der einen Form vorkommen, bei der anderen fehlen. Bei den Zeremonien 1) und 2) sind die Frauen zugegen, ja das Ziel der Feier ist eigentlich der inzestuöse Geschlechtsverkehr. Bei allen anderen Formen, mit Ausnahme von Nummer 3, wo die Frage nicht geklärt ist, ist den Frauen die Teilnahme bei Todesstrafe verboten. Das sie auszeichnende Merkmal bilden die Adler- und Habichtfedern *(andatta, L. wamulu)*, mit denen die Körper der Darsteller bedeckt sind. Ihre Bedeutung können wir nur verstehen, wenn wir beachten, in welcher Weise sie am Körper befestigt sind.

---

1) Die eingeklammerten Worte sind die Ausdrücke, deren sich die Luritja bedienen.
2) Über das *inkura* werde ich an anderer Stelle sprechen.

Der Leim, der dazu benutzt wird, ist nämlich Blut, das aus der Subinzisionswunde des Penis stammt. Damit dieses Blut herausspritzen kann, muß das Glied in einem halberigierten Zustand sein. Dieser Zustand wird durch eine Form der Onanie erreicht, die für Völker, bei denen die Sitte der Subinzision herrscht, charakteristisch ist. Sie ziehen an der Vorhaut, beziehungsweise da, wo sie aufgeschnitten ist, an der Urethra, bis Erektion eintritt. Dann nehmen sie einen kleinen Stab oder ein feines Steinmesser und stechen damit in die Subinzisionsöffnung, bis das Blut herausspritzt, entweder auf den eigenen Körper des Mannes oder auf den eines anderen, der vor ihm kniet, um davon benetzt zu werden.

Dies ist ein grundlegender Zug aller *andatta*-Zeremonien (1, 5, 6, 7). Während einige dieser Zeremonien mit der Initiation verknüpft sind, d. h. mit dem offiziellen Beginn des Sexuallebens der jungen Männer, gehen andere darauf aus, die Vermehrung der Totemtiere zu bewirken.

Die bemerkenswerteste Eigentümlichkeit des Arandarituales ist die Durchsichtigkeit der sekundären Bearbeitung. Es ist da alles höchst einfach. Wir haben zwei Typen gemeinsamer zeremonieller Handlungen der Gruppe: Im einen Fall einen Tanz, auf den ein inzestuöser Geschlechtsverkehr folgt, im anderen Fall onanistische Handlungen, auf die ein Tanz folgt, — unter strengem Ausschluß der Frauen. Deutlicher wird die Sache noch dadurch, daß die Zeremonien der zweiten Gruppe durch das Symbol der Vogelfedern *andatta* ausgezeichnet sind. Das Wort *andatta* hat auch die Bedeutung „Blume“ und das *andatta* ist zugleich eines der Mittel, mit deren Hilfe das Kind in den Mutterleib eindringt. Wenn ein Mann von einer *wamulu*-Zeremonie nach Hause komme, erzählte mir mein Luritjagewährsmann, so verkehre er mit seiner Frau und das *wamulu* (die Feder) fliege von seinem Körper in die Frau hinein. So wird dann ein Kind empfangen und das Totem des Kindes bestimmt sich in diesem Falle nicht nach der Örtlichkeit, sondern nach dem Charakter der Zeremonie, die dem Koitus voranging.

Eine Untergruppe dieser Federzeremonien liefert uns noch einen weiteren Hinweis auf ihre ursprüngliche Natur, indem sie mit rituellen Verstümmelungen des Penis verbunden ist. Dagegen ist es das unterscheidende Merkmal der zweiten Gruppe, daß sie zugestandenermaßen eine Vermehrung der Totemtiere zum Ziele hat. Aber die Überlieferung lehrt uns, daß diese Zielbestimmung schon das Ergebnis einer sekundären Bearbeitung ist. Ursprünglich, als die *altjiranga mitjina* diese Zeremonie ausführten, handelte es sich um die Erzeugung von Menschen. Etwas dem Ähnliches findet noch statt (oder, ich müßte wohl sagen, fand noch vor zwanzig Jahren statt), und zwar in

Arolbmolbma. Nach der *altjiranga mitjina*-Sage lebte eine *yirramba* (Honigameisenfrau) dort auf dem Hügel. Sie sang und *indotilitjira*, d. h. malte sich, legte ihren zeremoniellen Schmuck an.

Das war ihr Sang:

Malalitjen alperoperoma
Busch mit milchigem Stengel, mach' dich hübsch,

Nambijambija alperoperoma
Er liebt es, mach' dich hübsch!

Der Busch mit dem milchigen Stengel ist ein weibliches Sexualsymbol (sein milchiger Saft stellt das Vaginalsekret dar).

Darauf schmückte sich auch ihr Vater, der große Häuptling der *yirramba*, und „besang" seinen eigenen Körper wie folgt:

Tnyelinga itenja manapanama
Zuckerbuschzweige, halte sie fest,

Rinjala manapanama
Adamsapfel halt' sie fest!

Der *rinjala* (Adamsapfel) ist der Sitz der sexuellen Erregung, ein „nach oben verlegter" Penis. Die Zweige, die er hält, beziehen sich wahrscheinlich auf etwas, was er der Sage nach tat, was aber von dem alten Renana nicht erwähnt wurde. Wahrscheinlich hält er sich am Busch auf dem Hügel — und da in der zweiten Zeile das Verb *manapanama* (sich festhalten) in Verbindung mit dem Adamsapfel (dem Penis) gebraucht wird, da weiter seine Tochter in dem ersten Sang durch einen anderen Busch symbolisiert ist, so können wir die Vermutung wagen, daß auch der *tnyelinja*-Busch des zweiten Liedes dieselbe Person meint. Nach diesen Gesängen begegneten sie einander, koitierten und wurden zu *tjurungas*.

Der Häuptling der betreffenden Gegend zeigte mir den Eindruck im Felsen, den das Mädchen hinterlassen hatte, als sie, während der Vater in der bei den Aranda üblichen Koitusstellung vor ihr kniete, dort lag. Wenn ein Mann sexuell erregt werden *(mbakarilama)* will, kniet er in derselben Stellung wie seinerzeit der Vater nieder und steckt Stachelschweingras in den Felsen oder noch besser in die Erde neben den Felsen. Er reibt auch den Felsen mit einem Stein und dann kommen die *ratapa* aus dem Felsen heraus und inkarnieren sich in ihren zukünftigen Müttern. Der Platz, wo man den Felsen reiben muß, heißt *njirala-nama (njirala-tanama* = die beiden koitieren). Auf genaueres Fragen erfährt man, daß der Vater eigentlich der *kadalara* des Mädchens war, d. h. ihr Halbvater, des Vaters leiblicher Bruder.

Obwohl dieser Zusatz offenbar der Bemühung entspringt, das Anstößige der Sage etwas zu mildern, so kann man doch nicht daran zweifeln, daß ein Mann, der an diesem Felsen kniet, eine Art entstellter Onanie betreibt, indem er sich selbst durch den Gedanken an den Vater, der dort mit seiner eigenen Tochter koitiert hat, in sexuelle Erregung versetzt.

Wir sehen, daß das Ritual sowohl in seiner ursprünglichen Form als auch in der jetzigen kaum etwas anderes ist als eine Art Onanie oder ein symbolischer Koitus. Der Mann steckt das Stachelschweingras (den Penis) in die Erde (in die Vagina).

Etwas Ähnliches findet in Iwinjiwinji statt. Die folgende Mythe stammt von einer Gruppe von Eingeborenen, die eigentlich den Übergang zwischen Aranda und Luritja bilden (Ngatatara).

Ein *iwinjiwinji* (Moskitomann) kam von *Pangatuma* (dürrer Grashaufen: schlage es)her. Er wendete sich nach *Akantjirkni* (Zeremonienpfahl), wo er das Ende seines Zeremonienpfahls in die Erde steckte. Dann kam er nach *Yutarindama* (Stachelschweingras-Schlaf). Er machte einen Windschutz aus Stachelschweingras und legte sich dort schlafen. Dann kam er zu einen Platz, der *Inimba* heißt (Samen). Hier sah er zwei *alknarintja*-Frauen urinieren und sein Samen ergoß sich. Die eine der Frauen war seine *noa* (Frau), die andere seine *mara* (Schwiegermutter). Er folgte dem Weg, den der Urin bahnte und kam nach Pangatuma zurück. Er sah den Ort, wo die Frauen ihr Lager machten. Dann, immer noch dem Wege folgend, kommt er zu einem Wasserloch, das *Tulpurta* (Salzgrund) heißt, von wo er weiter die Spur der Frauen verfolgt bis nach *Ngunmurkna* (Zahnfleisch) und dann nach *Indutakungura* (*induta* = der stattliche Mann der Mythen und Erzählungen, *kungura* = Platz). Der Platz hieß so, weil er selber ein *indatoa* oder *kuninjatu* (Luritja) war. Hier erreichte er die Frauen und verkehrte mit ihnen, zuerst mit der Frau und dann mit der Schwiegermutter. Dann gingen sie zusammen nach *Aningi-tjanpa* (Gehe, trete), dann nach *Itchiti-tchita* (eine Art Busch) und schließlich nach *Iwinjiwinji* (Moskito), wo sie alle drei *tjurungas* wurden.

Es folgt jetzt der Gesang, der sich auf diese Sage bezieht:

Ala rungula ala arakulara indama
Grund, kalter Grund früher seiend

Altjurimbalanga alpuma
Der Urahne geht zurück

Apmoara lindipindi
Schoß gehend in einer Reihe

Antjitjinga lindipindi
Der schöne Mann gehend in einer Reihe

Atljirimbalanga
Der Urahne

Tmauarkalani
Schaudernd, zitternd

Alarungalapina
Aus dem kalten Grund

Antjilpa antjinilani
Wind weht

Ala tjirkiwala antjil pantjini
Grund Blutschänder Wind bläst

Altjirimbalanga antjinilana
Urahne der Wind bläst sanft

Tjirkiwaralpila
O Blutschänder mit der Schamquaste!

Apmoa arkalani
Der Schoß zittert vor Erregung

Aiampaiam pirilani
Sie liegen wach

Iwinjiwinjina Iwinjiwinjina
O Moskito! O Moskito!

Ala altjirimbalanga
Grund Urahne.

Der kühle Grund und der kühle Wind sind bei der brennenden Hitze von Zentralaustralien gleichzusetzen mit dem „Sonnenschein" oder der „Glückseligkeit" in der Dichtung kälterer Länder. *Apmoara lindipindi* oder „Schoß, gehend in einer Reihe" hat die Bedeutung: Die Frauen, von denen die eine auf die andere folgt, fühlen etwas in ihrem Schoß, und sagen: „O unser Heimlager ist nicht mehr fern."

Das Wort *tmanarkalani* (schaudern oder zittern) heißt in das gewöhnliche Aranda übersetzt *alknantama*, und das wurde mir so erklärt, daß die Frauen *erooma*, zitterten oder schauderten vor sexueller Erregung wegen des Moskitomannes.

Leser meiner Arbeit über den Totemismus in Australien werden sich vielleicht erinnern, daß ich das Zittern, das bei dem totemistischen Ritual eine Rolle spielt, als Koitusbewegung gedeutet habe. Dies rituelle Zittern wird mit dem Wort *alknantama* bezeichnet und hier erklärten mir Mulda, Altinka und Yirramba banga ausführlichst, daß *alknantama* so viel bedeute

wie *erooma*, d. h. das rituelle Zittern, und dem Verlangen nach dem Koitus gleichzusetzen sei. Das *mbatjal katiuma*, das mit diesem Mythos und diesem Lied in Beziehung steht, hat den Zweck, die Begierde aufzustacheln, die Menschen wild zu machen. Sie reiben kleine Steine an einem Felsen und besingen die Steine, während sie dies tun.

Ankiliwara tjirkiwara bedeutet „kleine Klumpen im Fleisch". Solche *ankili* sollen entstehen, wenn jemand mit einer Person aus der verbotenen Heiratsklasse Verkehr hat. „Mann mit Klumpen" = „Mann, der Inzest begeht", lautet daher die Übersetzung dieses Liedes. Der Mann, der es singt, kniet vor dem Felsen nieder, macht alle Bewegungen des Koitus (Aranda *ngoriwuma*. Luritja: *nyikinpunganyi*) und dann steckt er das Stachelschweingras bei Jwinjiwinji in den Felsen. Das Ziel und der Erfolg dieses *mbatjal-katiuma* besteht darin, daß die Leute unter Mißachtung aller Tabus mit beliebigen Frauen koitieren. Es wird mit anderen Zeremonien bei einem *inkura* (*nankuru*) aufgeführt.

Was haben wir in Arolbmolbma und Iwinjiwinji gelernt? Man hat uns erzählt, daß die Zitterbewegung, das *alknantama*, das bei allen Federzeremonien vorkommt, das Zittern der erotischen Begierde darstellt. Wir haben gesehen, wie sich das Ritual vom Koitus herleitet, und wir haben von den *altjiranga mitjina* gelernt, warum der weibliche Partner fehlt. Der Inzest lauert hinter der Verdrängung. Die Onanie beruht auf der Tatsache, daß die Fixierung an die Mutter bestehen bleibt, daß deshalb die Phantasie der Realität und die Erinnerung an die früher Geliebte, dem Mädchen, das an ihre Stelle treten könnte, vorgezogen wird. Nun verstehen wir, wie ein *ltata* sich in eine *andatta*-Zeremonie verwandeln kann. Es gibt bekanntlich manche Tierarten, bei denen die Männchen in der Brunstzeit etwas wie ein *ltata* veranstalten, ehe sie die Weibchen begatten. Sie setzen sich zwar kein *kutara* auf, aber sie entwickeln Geweihe oder ein besonderes Federkleid oder andere sekundäre Geschlechtsmerkmale. Die Laute, die sie in dieser Zeit hören lassen, kann man als die vormenschlichen Anfänge des *ltata*-Sanges auffassen. Aber die Brunstzeit jedes Jahres bedeutet bei manchen Arten einen Zusammenbruch der Hordengemeinschaft. Die jungen Männchen kämpfen mit ihrem Führer um die Mütter und Schwestern, sie töten die älteren oder werden von ihnen getötet. Wenn alte und junge nebeneinander in derselben Gruppe leben sollen, so muß ein Teil der genitalen Libido abgelenkt werden, d. h. der Knabe darf nicht nur die Mutter lieben, er muß auch den Vater lieben, — mit einer neuen Liebe ohne genitales Ziel. Wenn der ursprüngliche Ödipuskampf der Brunstzeit sich in eine totemistische

Zeremonie verwandelt, so degeneriert der Koitus zu einer rituellen Onanie, bei der statt der Mütter die Väter anwesend sind. Daß dieser Zustand ein unnatürlicher ist, geht deutlich aus dem enormen Energieaufwand hervor, der zu seiner Erhaltung erforderlich ist. Käme eine Frau zu dem Schauplatz der Zeremonie, so würde sie getötet werden. Zu gleicher Zeit hat sich der Begriff des „ethisch Wertvollen“ entwickelt, denn je weiter eine Zeremonie von der ursprünglichen *ltata*-Form entfernt ist, je strenger sie für die Frauen Tabu ist, um so „größer“ ist sie in den Augen der Eingeborenen. Der starke Sadismus, der in der Strafe zum Ausdruck kommt, und seine Verbindung mit einer Wertreihe sind untrügliche Zeichen dafür, daß hier das Über-Ich im Spiele ist. Das Über-Ich ist der Reflex des geistigen Bildes, das sich das Kind von seinem Vater macht; und bei der Zeremonie spielen die Darsteller die Rolle von Vätern, halbgöttlichen Wesen, die in der Morgendämmerung der Welt lebten. Der verhängnisvolle Schritt wurde getan, eine von der Außenwelt her drohende Gefahr wurde introjiziert, ein Ritual, ein Symptom also, trat an die Stelle des wirklichen Inzestes.

Viele Wege führen nach Rom; und wir kommen zu dem gleichen Schluß, wenn wir „Ergologie“ treiben, d. h. wenn wir die bei den Zeremonien benutzten Gegenstände zum Ausgangspunkt unserer Betrachtung nehmen. Wir müssen dann feststellen, daß alle Formen von Zeremonien, bei denen die Frauen ausgeschlossen sind (4 bis 9), durch den dabei stattfindenden Gebrauch der *tjurungas* und *andatta* ausgezeichnet sind. Nun sind diese beiden Gegenstände charakteristische Züge des *chilpa*-(Wildkatzen-) Mythos. Die *chilpa*-Ahnen sind die eigentlichen Kulturheroen der Arandamythologie, die Erfinder der *tjurungas* sowie der Zirkum- und Subinzision. Vor allem sind es die *Chilpa*-Ahnen, die die ersten Wesen schufen, indem sie das *andatta* aus ihrem Körper fliegen ließen. Es ist sehr leicht, einen *chilpa* zu erkennen, denn alle *chilpas* haben einen sehr langen Penis. Ihr großer Führer oder großer Vater war Malpunga, dessen *tjurunga* sein eigener, übernatürlich großer Penis war. Dies war das erste *tjurunga*, das es überhaupt gab, und er bewegte es auf und ab und scheuchte damit die anderen *chilpas*, seine Söhne, vor sich her.

Diese durchsichtige Einfachheit der sekundären Bearbeitung läßt deutlicher als irgend etwas anderes die Primitivität der zentralaustralischen Gesellschaftsstruktur erkennen. Penis- und Spermasymbole (*tjurunga* und *andatta*) sind dabei, wenn die Frauen nicht dabei sind, d. h. Symbole tauchen auf, sobald die Verdrängung einsetzt. Die mythologische Szene vom Ursprung der Dinge spiegelt die Ausgangssituation der Urhorde, des Ur-

vaters und seiner Söhne und den durch homosexuelle Libido, d. h. durch den *tjurunga*-Penis geschaffenen Zusammenhalt der Gruppe. Die Ritualsituation spiegelt dieselbe Szene und verrät ihren halb fiktiven Charakter. Hier haben wir die Gruppe der männlichen Wesen um das *tjurunga*, d. h. um ein Penissymbol, versammelt. Käme eine Frau dem Zeremonienplatz zu nahe, so müßte sie getötet werden. Dies meine ich, wenn ich die Ritualsituation eine „halbfiktive" nannte, denn in ihr ist die Urhorde dargestellt, aber ohne die Frauen und ohne den Konflikt zwischen Vätern und Söhnen. Der Kampf um die Weibchen mußte periodisch (zur Brunstzeit) aufflammen, in den Ruheperioden aber mußte die Horde geschlossen als eine Einheit handeln. Diese Perioden des Friedens sind es, die in Mythos und Ritual dargestellt werden; und die wertvolle Funktion des Rituals besteht darin, diesen sozialen Zusammenhalt zu konservieren — und zwar durch den Ausschluß der Frauen — und die direkte genitale Libido in sublimierte homosexuelle umzuwandeln. In der Gruppenmasturbation, die bei diesen Stämmen vorkommt, hat sich dieselbe Tendenz in etwas roherer Form erhalten.

Ich hatte schon einige Zeit mit den Aranda und Luritja gearbeitet, als ich zum erstenmal das Wort *ngallunga* hörte. *Ngallunga*, so verstand ich, war ein Ritual, das größer, d. h. heiliger, war als alle anderen. Ja sie hatten sogar Spencer und Strehlow gegenüber diesen Namen nicht erwähnt, da das Wort *ngallunga* viel zu heilig ist, um in Gegenwart eines Uneingeweihten ausgesprochen zu werden. Später stellte sich heraus, daß sich dies nur auf Strehlow bezieht, insofern das *ngallunga* etwas für das Luritjaritual Spezifisches ist. Bei den südlichen Luritja (Nguntiangunta, Mularatara, Pitchentara) sind die Zeremonien der Zirkum- und Subinzision immer mit einer bestimmten Reihe totemistischer Zeremonien verbunden. Diese sind nichts anderes als die Dramatisierung der Wanderungen gewisser Känguruh- und Euroahnen (und einiger anderen, die mit der Känguruh- und Eurogruppe in Verbindung stehen), denen man die Einführung der Zirkum- und Subinzision in der mythischen Periode zuschreibt. Unter den nördlichen Luritja (Ngatatara, Yumu) und ihren Nachbarn gibt es Känguruh-Euro- und Sand-Wallaby-*ngallunga*-Mythen und -Zeremonien. Im ganzen genommen ist die Bedeutung dieser Zeremonien dieselbe wie die des *tjilpa*-Rituals unter den Aranda. Aber die Aranda haben keinen besonderen Namen, um die *tjilpa*-Zeremonien von anderen zu unterscheiden.

Nach der Erzählung der Ngatatara kamen zwei Känguruhs von *Ilpila* (Teebaumbusch). Es waren zwei Brüder. Der eine hieß *Unami* (Hoden), der andere *Yurgna* (Samen). Sie kamen zu einem Ort, der *Kulpara-kulpara*,

d. h. weißer Baumstamm, hieß, weil sie dort viele weiße Baumstämme sahen. Dann kamen sie nach *Miltanga* (Zähne). Dort nahmen sie ihre Zähne heraus und machten ein Lager. Dann kamen sie nach *Tutula* (Roteichen), wo sie Opossums und Eidechsen fingen und einige Tage blieben. Dann kamen sie nach einem Platz *Kutu-kutu* (Herz), wo sie einige Känguruhs erlegten. Dann kamen sie nach *Tipunga* (Enge); sie fanden dort etwas Wasser; aber es lief in einem sehr schmalen Bett. Dann kamen sie nach *Matati* (Schamquaste), einem Ort, der so hieß, weil sie dort zum erstenmal Schamquasten anlegten. Dann kamen sie an einen Ort, *Kuna* genannt (Exkremente). Sie defäzierten und gingen weiter nach *Kulurkna* (ein anderes Wort für Hoden). Sie rissen sich dort die Hoden aus und setzten sie dann wieder ein. Dann kamen sie nach *Para* (Penis), wo sie ihren eigenen Penis sahen und die erste Subinzision vornahmen. Dort mußten sie sich niederlegen, weil sie davon Schmerzen empfanden.[1] „Samen" beschnitt zuerst „Hoden", darauf beschnitt „Hoden" „Samen". Dann kamen sie an einen Ort, der abermals *Kuna* (Exkrement) hieß, wo sie defäzierten, dann nach *Kumpu* (Urin), wo sie urinierten. Dann kamen sie nach *Mullatchitchi* (Adern-öffnen). Sie öffneten ihre Adern und wurden vom Blut durchnäßt; dann riß eine Ader und mußte mit einem Strick abgebunden werden. Dann kamen sie an einen Ort *Tjiwiriwiri* (das Geräusch, das beim Urinieren durch die Subinzisionsöffnung entsteht) und dort urinierten sie wieder. Endlich kamen sie nach *Putati* (großer Hügel), gingen dort in eine Höhle und wurden zu *tjurungas* (*kuntanka*).

Niemand wird leugnen, daß es sehr bezeichnend ist, daß die Helden des heiligsten Rituals der Luritja „Hoden" und „Samen" heißen. Der Mythus selbst besteht, abgesehen von seinem gewöhnlichen geographischen Inhalt, aus zwei Reihen von Geschehnissen. In der einen Reihe wird irgend etwas weggenommen und wieder zurückgetan (Zähne, Hoden), in der anderen fließt irgend etwas aus wie Exkremente, Urin, Blut. Zusammengenommen ergibt das eine Beschreibung des Geschlechtsakts. Urin und Exkremente zeigen die Vermischung zweier zur Genitalität führender Partialtriebe an (vgl. Ferenczis Genitaltheorie), während das Herausreißen der Hoden (im Mythus gemildert durch das spätere Wiedereinfügen) die Kastrationsangst als eine Begleiterscheinung des Koitus anzeigt.

1) Während also Körperteilortsnamen, wie „Zähne", „Hoden" usw. so erklärt werden, daß beim Betreten des Ortes der betreffende Körperteil herausgenommen wurde, ist die Vorstellung beim Ort „Penis" die, daß dort die erste Subinzision stattfand. Das verrät die Kastrationsbedeutung dieses Rituals.

Eine andere *ngallunga*-Erzählung war das Thema der Pitchentara-Jünglingsweihe, die wir bei Bosunshole erlebten. Eine Gruppe von *wanpinji* (Name eines Vogels) — *tukutita* (Ahnen) ging aus von einem Platz, der *Wipupa-pari* (Penis-Schlag) hieß. Das ist südlich des großen Pando (Amadeus-See). Einige von ihnen kamen nach *Tjeen* (Flatus), nachdem sie den See in nördlicher Richtung durchkreuzt hatten. Sie taten das, worauf der Name des Ortes hindeutet, und gingen weiter nördlich nach *Kumpuduru* (Felsen mit schwarzer oder urinfeuchter Oberfläche). Sie bemalten sich mit Holzkohle und feierten ein *wamulu* (*andatta*-Zeremonie), wie wir eines am 1. August 1929 mit ansahen. Sie schwangen die Schwirrhölzer auf dem Hügel und den Frauen erzählte man, die Männer seien auf Känguruhjagd gegangen.

Dann gingen sie nach *Kantangu tjikila* (mit Gesicht trinken). Und als sie tranken, sah einer des anderen Subinzisionsöffnung[1], und sie sprachen zueinander: „Du hast ein krummes *aralta* (Subinzisionsöffnung). Dann kamen sie nach *Ilpilita* (Teebaumbusch). Aber dieses Wort wird für den Ort nur dann gebraucht, wenn Frauen zugegen sind, der eigentliche Name ist: *Minalana* (Öffnen der Adern). Sie öffneten dort ihre Adern und kamen nach *Kuruwakanta* (Speere die Augen). Augen ist ein anderes Deckwort für Penis und der richtige Name ist *Kaluwakanta* (Speere den Penis). Sie durchbohrten ihren Penis mit kleinen Holzstäbchen — wie es bei den Zeremonien gezeigt wird — und ließen das Blut fortspritzen. Dann kamen sie nach *Ultutara* (mit einem Loch), fanden frische Känguruhlosung und gingen um den Ort herum, die Känguruhs zu fangen. Nach weiteren Wanderungen kamen sie an einen Ort *Piki* (schmutziges Wasser). ein Cassiabusch und ein kleiner Sumpf entstanden, wo sie eine *wamulu*-Zeremonie aufführten, die einen Teil eines Initiationsrituals bilden sollte. Hier gingen einige der *wanpingi* in die Erde hinein und kamen in einem anderen Land wieder heraus.

Ihr Vater war ihnen den ganzen Weg von *Wipupa-pari* her gefolgt, aber seine Söhne ließen ihn zurück, da er zu langsam war. Er folgte überall ihren Spuren, aber immer fand er das Lager schon leer. Schließlich fand er sie an einem Ort namens Flatus und hier tötete er sie mit seinem Flatus. Er vergiftete sie und sich mit dem Geruch.

Das Ritual, das ich sah, und der Sang enthalten noch einige bemerkenswerte Einzelheiten von ihren Wanderungen. Die *wanpingi*-Vögel, von denen

1) „Gesicht" bedeutet hier das „Gesicht" des Penis, die Subinzisionsöffnung.

man uns erzählt hatte, daß sie die Gefährten der Känguruhs in der mythischen Zeit waren, führen fortwährend Zeremonien auf, bei denen sie das Känguruh nachahmen. Der Ortsname *Wipupa pari* wird in einer anderen Zeremonie damit erklärt, daß dort der Känguruhvater die jungen Känguruhs mit einem Stock antrieb. Der Stock repräsentiert den Schwanz oder eigentlich den Penis. In Verbindung mit diesem Mythus und Kult steht hier also ein neuer Typ von *tjurunga*, nämlich das *ngambu* oder die Hoden des Känguruhs. An einem Ort, der mit *Kuruwakanta* eng verknüpft ist, führten sie das wirkliche *ngallunga* auf, d. h. sie stellten sich in eine Reihe, liefen rückwärts, hielten ihren Penis in die Höhe und ließen das Blut aus der Subinzisionsöffnung fließen. Das war das erste, was der Knabe auf dem Initiationsplatz sah, und er war so erschrocken, daß er die Augen schloß und dachte: „Jetzt, wo sie mir dies gezeigt haben, werden sie mich sicher töten.“

Wenn wir einen wohlbekannten Zug zentralaustralischer Mythologie betrachten, werden wir bald herausfinden, daß zwischen der *wanpingi*-Erzählung und der Überlieferung, derzufolge alle *ngallunga*-Geschichten Känguruhgeschichten sind, nur ein scheinbarer Widerspruch besteht. Honigameisenleute essen immer Honigameisen, Yamleute leben von Yams und Känguruhleute jagen Känguruhs. Daher müssen die Vögel, die Känguruhs töten und sie nachahmen, selbst als Känguruhs qualifiziert sein, und der alte Känguruhmann, den sie zu töten versuchen, ist in Wirklichkeit mit dem alten Mann identisch, der sie tötet und am Ende der Geschichte stirbt, d. h. mit ihrem Vater, dem alten Känguruhmann, der sie mit seinem Penis gescheucht hat.

In der Nacht, nachdem diese Zeremonien vorgeführt worden waren, hatte der alte Piti-piti einen Traum. In dem Traum *war er selber ein tukutita, einer der Vogelahnen, und sie begannen ihre Wanderungen in Tjeen*, d. h. an dem Ort, wo der Vater seine Söhne tötete. Einer der *tukutitas*, mit denen er geht, sieht aus wie Tankati. Tankati ist der Sohn der Schwester seiner Mutter, für den er nach dem Tode seines Vaters sorgte. Er initiierte den Knaben auch und jetzt ist Tankati schon ein erwachsener Mann und versorgt seinen Pflegevater mit Fleisch. In dem Traum ist noch eine besondere Eigentümlichkeit der *tukutitas* erwähnt: Sie alle *liefen mit erigiertem Penis herum.*

Das unbewußte Moment der Wunscherfüllung, das der Traum enthält, ist dasselbe wie das des Initiationsrituals und das der uranfänglichen Gesellschaft überhaupt. Vater und Sohn nämlich wandern zusammen, obwohl (oder weil) beide einen erigierten Penis haben. Aber in einer tieferen

Schicht — *post equitem sedet atra cura.* Der alte Konflikt lauert hinter der scheinbaren Harmonie. Vater und Sohn beginnen ihre Reise an dem Ort, wo ein Vater und seine Söhne sich gegenseitig töteten. Die erotische Reise der *ngallunga*-Erzählungen ist beladen mit Schwierigkeiten. Hoden werden herausgenommen, Blut spritzt aus dem Penis, dem Penis werden Verstümmelungen zugefügt. Da ist kein Koitus frei von Kastrationsangst. Der *ngallunga*-Mythus ist eine Geschichte von Söhnen, die ihren Vater töteten, und von einem Vater, der seine Söhne tötete. Was wird der Knabe denken, wenn er diese außerordentlichen Dinge dargestellt sieht? „Ach, jetzt werden die Väter mich töten!" Was geschieht bei den Initiationsriten anderes, als daß man eine Art kathartischer Abreaktion für die Kastrationsangst der Knaben schafft, indem man die Erinnerung an ihren Ursprung belebt, d. h. indem man die Vorstellung des Vaters, der seine Söhne tötet oder kastriert, wachruft.

Wiederholt hat man mir erzählt, daß, wenn ein Junge nicht initiiert würde, etwas Entsetzliches eintreten müßte. Der Junge würde zu einem *erintja* (Teufel); er würde sich in die Luft erheben und alle alten Männer des Stammes töten und auffressen. Dieser Gefahr sucht das Ritual vorzubeugen, indem man die Kastration des Knaben zwar nicht wirklich vornimmt, aber durch Zirkum- und Subinzision soweit wie irgend möglich andeutet und damit eine Basis für die Identifizierung der Knaben mit den Männern schafft. „Weine nicht, dein Penis ist jetzt wie meiner, du bist nun ein Mann", sagte Kanakana zu dem Jungen, bei dem er die Zirkumzision ausgeführt hatte. Die Identifizierung ist wiederum eine ambivalente. Sie hat erstens eine homosexuelle Grundlage: Vater und Sohn haben beide eine Erektion und die Mutter ist abwesend. Sie beruht zweitens auf einer gemeinsamen Angst in dem Sinne, daß etwa der Mann dem Jungen sagen könnte: „Sieh', wir haben beide die Zirkumzision erlitten, wir haben beide einen Kastrationskomplex!" Die erste Szene, die der Knabe zu sehen bekommt, ist das *ngallunga*, das Hauptstück der Zeremonie. *Ngallunga* bedeutet: die beiden sind Freunde, nämlich die ältere und die jüngere Generation, Väter und Söhne. Sie sind Freunde, weil sie beide das *aralta*, die Subinzisionsöffnung, haben. In den totemistischen Liedern wird nämlich die Subinzisionsöffnung *kuna*, d. h. Vagina, genannt, und dasselbe Wort gebraucht man dann auch für den ganzen subinzidierten Penis.

Es ist, als ob die Väter zu den Söhnen sagen würden: „Es ist richtig, die Frauen dürfen nicht dabei sein, ihr könnt die Mutter nicht haben, aber an ihrer Stelle bieten wir uns selber als einen Ersatz dar; wir haben einen Penis und eine Vagina; auch ihr werdet sein wie wir und einen

Penis und eine Vagina haben". Wie ein Bumerang kehren wir zu unserem Ausgangspunkt zurück. Bisexualität ist die Medizin, die gegen den Ödipuskomplex verschrieben wird. Ein Fluß, der wie ein Wildbach seinem Ziele zustürzen will, wird ungefährlich gemacht durch einen Kanal, der einen Teil seines Wassers aufnimmt. Was übrig bleibt, kann ruhig weiterströmen, ohne die Sicherheit der Ufer zu gefährden.

Alle *illpanguras* sind Splitter von dem großen Stamm der Initiationsriten. Viele *mbatjalkatiumas* sind eng mit der Jünglingsweihe verknüpft. So ist es schwer, zwischen Pubertätsriten und Totemfeiern eine scharfe Grenzlinie zu ziehen. In den Mythen sind die Ahnen immer damit beschäftigt, die jungen Männer ihres Totems einzuweihen.

Seit undenklicher Zeit vollzieht sich der Prozeß, daß die Libido von ihren eigentlichen inzestuösen und genitalen Zielen abgelenkt wird in neue Kanäle. Da die genitofugale Libido die narzißtische Besetzung des Ichs verstärkt, wurde es möglich, daß eine Vielheit von Männern in einer Horde beisammenlebt, und daß die Menschheit erfolgreicher ihren Kampf gegen die gesamte Umwelt führt. So gebraucht das Ich in seinem Zweifrontenkrieg wie ein geschickter Feldherr nicht nur seine eigenen Kräfte, sondern auch die des Es zum Kampf mit der Umgebung. Wie aber die Analyse zeigt, beruht jeder Erfolg, den wir über die Außenwelt davontragen, auf einem, den wir gegen den Vater ertrotzen, und diese Kämpfe zwischen Vätern und Söhnen sind in dramatischer Form in den Mythen enthalten.

VII) Die psychologische Struktur des zentralaustralischen Kulturkreises

Es ist schon keine leichte Aufgabe, die psychologische Struktur eines einzelnen Menschen, der unserer eigenen Kultursphäre angehört und den zu studieren wir jahrelang Gelegenheit hatten, vollständig zu erfassen und darzustellen; aber wieviel schwerer wird die Aufgabe, wenn es sich nicht um ein Einzelwesen, sondern um eine ganze uns bisher unbekannte Gesellschaft handelt und uns die Vorteile der analytischen Situation nicht zur Verfügung stehen.

Wenn wir, nachdem wir unseren Gegenstand von drei verschiedenen Gesichtspunkten aus in Angriff genommen haben, uns dazu entschließen,

ihm jetzt — gewissermaßen in einer Art Generalattacke — konzentrisch zu Leibe zu gehen und eine psychologische Erklärung der zentralaustralischen Kultur zu geben versuchen, sind wir uns bewußt, daß wir eigentlich noch lange nicht genug von unserem Forschungsobjekt wissen.

1) *Das Es*

Wenn eine Lebensform, die weitgehend vom Wiederholungszwang bestimmt wird, als „primitiv" angesehen werden darf, so sind wir gewiß berechtigt, das Leben der zentralaustralischen Eingeborenen ein typisch primitives zu nennen. Stunden und Stunden können zwei Eingeborenenjungen damit verbringen, sich gegenseitig ihre angeblichen Liebschaften aufzuzählen. Die Legenden enthalten endlose Wiederholungen geographischer Einzelheiten; die alten Männer sind vollkommen glücklich, wenn sie im Kreise beieinander sitzen und die gleichen zwei oder drei Worte eines umfangreichen Liedes wieder und wieder singen, — vielleicht ohne je bis zur zweiten Strophe vorzudringen.

Die psychoanalytische Theorie bringt den Wiederholungszwang mit dem Todestrieb zusammen. Aber da der Todestrieb nie in seiner reinen Gestalt, sondern nur in der Form des Aggressionstriebes beobachtet werden kann, werden wir ihn erst da besprechen, wo von denjenigen Formen der Libido die Rede ist, mit denen er Verbindungen eingeht, und wo wir von dem Verhältnis zwischen Ich und Über-Ich reden.

Ich möchte jetzt zunächst die Bedeutung der erogenen Zonen für das Sexualleben und die Charakterentwicklung bei den von mir untersuchten Völkerstämmen erörtern. Ich werde zwar dabei die Grenzen überschreiten müssen, die ich den Ausführungen des vorliegenden Kapitels durch die Überschrift (Das Es) gezogen habe, aber das läßt sich wohl keinesfalls vermeiden.

a) Die orale Zone

Der natürliche Ausgangspunkt für unsere Untersuchungen ist der Säugling, der von der Brust der Mutter seine Nahrung erhält. In dieser Grundsituation sehen wir den Kernpunkt alles dessen, was sich später vielfältig differenziert und als orale Sexualgewohnheiten (Vorlustakte), als Symbolismus, Charakterentwicklung und als Bräuche, als sanktionierte Elemente im Leben des Stammes in Erscheinung tritt.

Das zentralaustralische Kind beginnt sein Leben ganz genau so wie seine weißen Brüder und Schwestern. Man kann sehen, wie es an der Mutter-

brust hängt, sie mit seinen kleinen Fingerchen bearbeitend, an den Warzen spielend und seine Zähne in einer Weise gebrauchend, die für die Mutter recht schmerzhaft sein muß. Das Baby hat natürlich keine festgelegten Trinkzeiten. Es saugt, sobald es dazu Lust bekommt, und wenn es nicht genug oder gar nichts kriegen kann, spielt es mit den Brustwarzen. Die Frauen Zentralaustraliens sind sehr gute Mütter. Sie geben den Kindern, was sie nur geben können, und werden niemals böse. Ich habe selbst mitangesehen, wie Tuma, die ein eigenes kleines Baby hatte, ihre Brust dem fünfjährigen Aldinga reichte, der jeden Tag in unserer Küche Büchsenfleisch und Eier bekam.

Keine Frau, die Milch hat oder auch nur eine Brust, mit der man spielen kann, würde ein Kind abweisen, und so gibt es für die Kinder nicht nur keine Versagung, sondern sie wachsen in einem glückseligen Zustand auf, wo jede Frau zu ihnen wie eine Mutter ist. Wann sie nur wollen, können sie die Brust bekommen und niemals werden sie entwöhnt, ehe sie nicht selber die Lust an der Milch verlieren.

Da gibt es auch keinen plötzlichen Übergang von der Muttermilch zu anderer Nahrung, sondern ganz allmählich, dem eigenen Bedürfnis des Kindes entsprechend, wechselt die Ernährungsweise.

Von Europäern werde ich immer wieder gefragt, ob die Eingeborenen sich küssen wie wir. Nun gibt es dort zwar das sogenannte „*aruntjima*" — man mag das Wort mit „Küssen" übersetzen —, aber man kann es kaum Küssen in unserem Sinne nennen, denn es fehlt dabei das Zusammendrücken der Lippen. Die Mutter berührt ihr Kind mit den Lippen; aber es ist nicht das, was wir unter „Kuß" verstehen. Die Jungen führen ihre Lippen an die Vagina oder den Anus der Mädchen oder sie stecken ihre Finger hinein und riechen dann daran und machen es mit der Zunge ebenso und all das wird „*aruntjima*" genannt. Erwachsene pflegen sich des Cunnilingus mehr oder weniger zu schämen. Allerdings erzählte mir dann eines Tages der alte Renana von einem bestimmten *altjiranga mitjina*, der mit gewissen Rattenfrauen Verkehr zu haben wünschte. Der habe seinen Stock da in den Boden gesteckt, wo die Rattenfrauen hausten, habe ihn dann wieder herausgezogen und daran geleckt, in der Meinung, der Stock sei in der Vagina der Frauen gewesen. Alle Zuhörer lachten bei dieser Erzählung sehr verständnisinnig und gaben mir dann zu, daß im Liebesverkehr auch von der Zunge häufig Gebrauch gemacht wird.

Morika, eine Yumufrau, erklärte, daß Fellatio sehr häufig vorkomme. Das Verhalten der Kinder zeigt, daß auch Perversionsformen, die orale und

anale Elemente gemischt enthalten, häufig sind. Bei den Spielen drehte es sich meistens um ein „Küssen“ oder „Riechen“, was sowohl der Vagina als auch dem Anus galt, und ein Kind war dabei, von dem man wußte, daß es diese Dinge immerfort mit kleinen Mädchen trieb. Ich habe selbst einen etwa zweijährigen Jungen beobachtet, wie er einem Hunde den Schwanz aufhob und das Tier auf den Anus küßte.

Dies führt uns zu einer anderen Frage: Wir müssen zwei Typen von Perversionen unterscheiden. Im einen Fall haben wir die direkte Wirksamkeit einer archaischen Phase der Libido vor uns, dann handelt es sich um eine Äußerung dessen, was Freud eine polymorph-perverse Sexualität nannte; im anderen Fall trägt die „Perversion“ im engeren Sinne regressive Züge: Die genitale Libido ist unter dem Druck der Kastrationsangst durch anale oder orale ersetzt worden.

Jeder Koitus ist gewissermaßen eine Wiederholung der Libidoentwicklung. In der ursprünglichen Befriedigungssituation liegt das Kind an der Mutterbrust. Wächst der Junge heran, so tritt der Penis an die Stelle des Zahnes, als das Werkzeug, mit dem der Knabe in den weiblichen Körper eindringt. In der Vorlustphase des Geschlechtsverkehrs zeigt der Mund noch etwas von seiner ursprünglichen Aktivität im *aruntjima*. Freilich ist dies nicht die gewöhnliche Form der Vorlust. Das „korrekte“ Verhalten besteht darin, daß Mann und Frau die Brüste aneinanderreiben. Während also weiße Liebespaare in den Vorlustakten das tun, was das Kind am Beginn seines Lebens tat, tun die australischen das, was seinerzeit die Mutter getan hat, und reizen die Brustwarze als eine erogene Zone.

In den Träumen und der Traumsymbolik spielt das Orale dieselbe Rolle wie in unserer eigenen Kultur.

Die orale Libidoorganisation bleibt in der Symbolik erhalten. Eine Frau (Ilpaltalaka) träumte von *drei Männern. Zwei gaben ihr Eurofleisch und einer ging auf einen Hügel.* — Sie fing nun an, vom Eurofleisch zu reden, das sie gerade gegessen hatte, als sie zum ersten Male ihrer Schwangerschaft inne wurde. Dann sprach sie von dem Manne, der im Traume den Hügel erstieg. Das war der leibliche Bruder ihres Mannes — bedeutete daher ihren Mann — und sein bester Freund, der ihr oft Fleisch gab. Die anderen beiden Männer waren ihre Onkel, die ihr, als sie noch ein Kind war, häufig etwas zu essen gaben. Den Schlüssel zu dem Traum gibt das Verständnis des Hügels. Das ist nämlich der Hügel, über den es zu *Mananganaga* geht, der Höhle, in der die kleinen Kinder liegen und auf ihre Wiedergeburt warten.

Der Traum erzählt in zwei verschiedenen Versionen ein und dieselbe Geschichte, und die alte Frau, die ihn träumte, versetzt sich dabei in zwei verschiedene Phasen ihres Lebens. Einerseits erlebt sie im Traum noch einmal, wie ihr Mann sie heiratete (er gibt ihr Fleisch und ersteigt den Hügel) und sie das Kind bekam *(Mananga-nanga)*, andrerseits ist sie ein kleines Mädchen, das von ihren Onkeln (Vatersubstituten) geliebt wird und Eurofleisch bekommt. Beide Erlebnisse haben aber den gleichen Sinn, denn da sie ihr erstes Kind nach dem Genuß von Eurofleisch bekam, bedeutet Eurofleisch den Geschlechtsverkehr.

Auch in der Sprache finden wir dieselbe enge Verknüpfung des Genitalen mit dem Oralen ausgedrückt: Dasselbe Wort, das „roh" im Sinne von „nicht gar" bedeutet, bedeutet auch: „noch nicht reif zum Geschlechtsverkehr", das Wort für „gekocht" bedeutet: „mannbar", und der Ausdruck für „essen" bedeutet auch „koitieren". Ein anderer symbolischer Ausdruck für den Geschlechtsverkehr lautet: „aus der Vagina trinken". Wir sahen, wie der Knabe Depitarinja dieselbe Gleichsetzung in einer Symptomhandlung darstellt: Die Spielfiguren, die ihn selbst darstellen, läßt er die Vagina der Puppen, die die Mutter darstellen, herausreißen und aufessen.

Ein wichtiges und schwieriges Problem sind die Beiträge der Oralerotik zur Charakterentwicklung: Es ist vielleicht zweckmäßig, drei verschiedene orale Charaktertypen zu unterscheiden. Der „orale Optimist" glaubt zuversichtlich, daß er immer jemanden finden wird, der ihm gibt, was er braucht. Der „orale Sadist" hat das Selbstgefühl und die ungebrochene Aggressivität des Kindes bewahrt und zeigt sie überall, wo er mit der Außenwelt in Berührung kommt. Der dritte Typ, der „orale Pessimist", hat niemals die Traumen überwunden, die durch orale Versagungen, insbesondere durch die Entwöhnung, gesetzt wurden, er hat infolgedessen zu der gesamten Umwelt kein Vertrauen mehr, fürchtet ständig einen neuen Versagungsschock und legt es darauf an, eine solche Katastrophe herbeizuführen.

In Zentralaustralien symbolisiert die Nahrung und die Verteilung der Nahrung die Einheit des Stammes. Hat Depitarinja eine Krähe gefangen, so spielt er den Häuptling, indem er die Beute unter seine Freunde verteilt. Bekanntlich ist ja das ganze Gemeinschaftsleben des Stammes durch Arten von Speisegesetzen bestimmt: durch die Tabuvorschriften und durch die Regeln der Nahrungsmittelverteilungen. Das Endziel beider Arten von Vorschriften ist das gleiche, nämlich den alten Männern des Stammes die beste Speise zu sichern. Die rituelle Nahrungsmittelverteilung ist nicht nur ein Brauch, der von dem Eingeborenen aus Pflicht- oder Anstandsgefühl

vollzogen wird, sie ist ihm vielmehr so in Fleisch und Blut übergegangen, so in seine Persönlichkeit aufgenommen worden, daß sie für ihn eine selbstverständliche und völlig freiwillige Handlung ist. Einem anderen etwas zu essen geben, ist der natürliche Ausdruck einer freundlichen Gesinnung. Wenn in einem Traum, der mir erzählt wurde, irgendeine Person vorkam, und ich den Träumer aufforderte, mir irgend etwas über diese Person zu sagen, so erhielt ich fast immer die Antwort: „Er war gut zu mir, er gab mir immer was zu essen." Ich möchte daher annehmen, daß der Typ des „oralen Optimisten" unter den Eingeborenen sehr häufig ist. Insbesondere ist es die älteste Generation, die diesen Typus vertritt. Unter den alten *knaripatas* und *inkatas* des Stammes gehörte auch der alte Jirramba in diese Gruppe: Er verstand es immer so einzurichten, daß er in Herrmannsburg zwei- oder gar dreimal Frühstück bekam, und unerschütterlich war das Vertrauen, mit dem er von mir das *tjaurilja* erwartete, das traditionelle Nahrungsmittelgeschenk, das er für die von ihm veranstalteten Zeremonien bekam.

Es ist übrigens auch nicht schwierig, sich von dem Vorkommen der oral-aggressiven Einstellung zu überzeugen. Man muß nur den Appetit beobachten, mit dem die Kinder sich gegenseitig die Läuse abessen, die Gier, mit der sie nach Raupen graben, die Jagdleidenschaft der jungen Burschen, und den Eifer, den sie zeigen, wenn sie die Spur eines Großwilds verfolgen, — und man sieht, daß man es mit einem glücklichen Volk zu tun hat. Diese von ihren Müttern verwöhnten Kinder sind auch siegreich in ihrem Kampfe mit der Mutter Natur und sie trinken das Blut des erlegten Tieres mit der gleichen Lust, mit der sie die Milch aus den Brüsten der Mutter tranken. Wenn die heranwachsenden Knaben nach der *inkura* von den Frauen Samen erhalten, die mit Muttermilch gemahlen sind, beginnen sie so das Leben eines Erwachsenen in derselben Weise, in der sie das Leben überhaupt begonnen haben, und sind voller Zutrauen, daß sie bei der Nahrungssuche immer Erfolg haben werden. Iankicsi, ein etwa siebenjähriger Junge, übernahm in Pukutiwaras Abwesenheit die Rolle des Familienoberhauptes und konnte es immer bewerkstelligen, daß er ein Wallaby oder ein paar Eidechsen bekam, um seine Mütter und Brüder damit zu nähren.

Im allgemeinen pflegen bei dem jungen Eingeborenen Australiens die aus der oral-sadistischen Haltung entspringenden aggressiven libidinösen Impulse in den Dienst des Ichs zu treten und ihm zu helfen, seinen Kampf mit der Umwelt erfolgreich zu bestehen.

Wie wir schon oben ausgeführt haben, erlebt der australische Eingeborene niemals das Trauma der Entwöhnung. Die Kinder werden gestillt, solange sie wollen, und wenn die eigene Mutter keine Milch haben sollte, so finden sie mit Leichtigkeit irgendeine andere Frau, die ihnen die Brust reicht. Darum gibt es in Zentralaustralien den Typus des oralen Pessimisten nicht, und man findet dort keine ewig unzufriedenen Nörgler. Niemand fühlt sich ständig zurückgesetzt, niemand spielt dauernd den Gekränkten. Dabei leben die Eingeborenen unter Bedingungen, die keinesfalls günstig genannt werden können. Mutter Natur ist eine launische Dame, ganz besonders in der Wildnis. Manchmal schenkt sie mit üppiger Freigebigkeit, dann aber wieder, wenn der Regen jahrelang ausbleibt, bringt sie ihre Kinder beinahe um. Und doch hat noch niemand bei einem Eingeborenen eine Besorgnis um das Essen für den kommenden Tag beobachten können. In der realen Situation würden wohl schon oft Gründe für solche Ängste gegeben sein, aber die Libidoentwicklung hat keinen geeigneten Boden für sie geschaffen. Mit so nachgiebigen Müttern wären wir eben alle furchtlose Helden.

Wir haben die Tatsache, daß die australischen Kinder von ihren Müttern mit der äußersten Nachgiebigkeit behandelt werden, und daß sie immer bekommen können, was sie sich nur wünschen, oft genug betont, und doch ist nicht abzuleugnen, daß es auch dort eine mit der Oralfunktion verknüpfte Ängstlichkeit gibt. Denn jung und alt glaubt dort in gleicher Weise an eine Phantasiewelt voller Dämonen — und alle diese Dämonen fressen Menschen!

Während die Dämonen, die von den Erwachsenen am meisten gefürchtet werden, gewöhnlich in der Gestalt von Kindern erscheinen, berichten die Gespenstergeschichten, die sich die Kinder erzählen, von Dämonen in Riesengröße. Nun ist aber der Riese gerade die Gestalt, unter der der Erwachsene dem Kinde erscheint; und die Erzählung des alten Jirramba von dem Dämon Patiri scheint darauf hinzudeuten, daß wir die Wurzel aller dieser Phantasievorstellungen in der Mutter-Kind-Beziehung zu suchen haben. Die Patiris sind *erintjas*[1] mit langen Zähnen, die den Menschen von innen her anbeißen. Mit der Muttermilch dringen sie in den Säugling ein; und sie sind es auch, die der Mutter das Kind wegnehmen, um es zu fressen. Umsonst ist das Weinen der Mutter; das Kind kommt nie mehr zurück. Einer der meistgefürchteten „*mamus*" (Dämonen) der Jumu und Pindupi heißt *Tjitjingangarpa* („wie ein Kind"). Die Gestalt dieses Wesens, wie sie Urantukutu

1) Spencer und Gillen schreiben den Namen dieser Dämonen „*oruncha*".

mir beschrieb, ist aber nicht die eines Kindes, obwohl man sie vielleicht als die von Angst entstellte Vorstellung eines Kindes betrachten könnte. Es ist nur ein Kopf, haarlos, mit großen Augen und mit großer Nase. Der Körper ist ganz glatt wie ein weißer Stein. Ist das nicht der ins Schreckhaft-Aggressive veränderte Eindruck eines neugeborenen Kindes?

Eine andere Gruppe übernatürlicher Wesen entspricht offenbar den nach außen projizierten feindseligen Gefühlen, die der Erwachsene gegen das Kind hegt. Eines dieser Phantasiegebilde ist ganz besonders eindrucksvoll: es heißt *Mangu-kurata*, das bedeutet „Dämonenfresser". Es ist sehr dünn, wie ein Baumstamm lang und hat keinen After. Es lebt nahe am Amadeussee und frißt *kukurpa mamus* (Dämonen) und Kinder.

Ein anderer Dämon heißt *Tangara*, das bedeutet: „großer Mann". Dieser Herr bedient sich eines Wurfstocks und hat nur ein Bein. Wenn er hungrig ist, schneidet er sich aus diesem einen Bein ein Stück Fleisch heraus und ißt es. Er kann das ohne jede Besorgnis tun, denn das Fleisch wächst immer nach, so wie die Mutterbrust nie schwindet, wenn das Kind „von ihr ißt".

Der Schlüssel für das Verständnis dieser Dämonenwelt liegt in dem primären oralen Sadismus des Kindes. Nachdem wir nämlich die Riesenungeheuer der Phantasie als Darstellungen von Vater- und Mutter-Imagines erkannt haben, müssen wir uns natürlich die Frage vorlegen, warum das Kind die immer gewährende Mutter, die ihm nie einen Wunsch versagt, in der Projektion als ein kannibalisches Wesen charakterisiert. Die Antwort ist eine zweifache: Erstens einmal muß unsere Behauptung, daß das Kind keinerlei Versagung erfährt, doch *cum grano salis* verstanden werden. Denn der kleine Quälgeist martert die geduldige Mutter so lange, bis sie ihn schließlich doch fortstößt. Andrerseits reicht auch der angeborene Sadismus und Aggressionstrieb des Kindes hin, seine Ängste zu erklären. Das Kind mit kannibalistischen Wünschen introjiziert eine kannibalistische Mutter und bildet so sein primitives Über-Ich aus, wie es Melanie Klein beschrieben hat. Diese primären Identifizierungen haben einen sadistischen Charakter, unabhängig von der wirklichen Haltung der Eltern dem Kind gegenüber, denn sie spiegeln eben die Wesenszüge des Kindes. Es handelt sich dabei wirklich nur um eine Spiegelung, nicht um die Prägung einer dauernden Form; es entsteht auf diese Weise zwar Angst, aber keine Umbildung des Charakters. Denn die introjizierten kannibalistischen Eltern werden wieder in den Raum hinausprojiziert und lassen so die Welt der Dämonen und Ungeheuer entstehen.

Aber wie schon Freud gezeigt hat, daß die paranoiden Projektionen auf Wahrheit beruhen, d. h. auf dem unbewußten Verstehen unbewußter

Tendenzen, finden wir auch hier, daß der Erwachsene eine starke Tendenz hat, das kannibalistische Kind zu töten, zu essen, zu vernichten. Wir sahen die Projektionen dieser Tendenzen in Gestalt der Dämonen, aber wir haben bisher noch nicht erwähnt, daß die Erwachsenen ihre aggressiven Neigungen auch wirklich zur Tat werden lassen und unter Umständen genau das tun, was der Legende nach die Dämonen tun, d. h. sie töten und verspeisen ihre eigenen Kinder. Tankai, Pukutiwaras Frau, tötete vier ihrer Kinder, und jedes bekam ein anderer Bruder zu essen. Napana war mit einer Frühgeburt niedergekommen, worauf sie zusammen mit ihren beiden Töchtern den Embryo verzehrte. Die beiden Töchter aßen die Arme, die Beine und den Kopf, und man nahm an, daß sie davon rascher wachsen würden. Wenn man die Frauen fragt, warum sie Kinder töten und essen, so sagen sie: „aus Hunger“ oder „aus Fleischhunger“, während die Männer in einem solchen Fall eine theoretischer klingende Begründung abgeben; sie sagen nämlich, daß jedes zweite Kind gegessen werde, damit die andern doppelt kräftig würden. An diesen beiden verschiedenen Erklärungen kann man einen wesentlichen Unterschied der Geschlechter erkennen: Während die Frauen von Ich- und Es-Gründen beherrscht werden (Hunger und Lusthunger), handelt der Mann nach Theorien, d. h. er wird von seinem Über-Ich gelenkt. — Beide Erklärungen stimmen aber darin überein, daß sich in ihnen ambivalente orale Strebungen ausdrücken: die Mutter liebt — oder haßt — ihr Kind so heiß, daß sie es aufißt, der Mann, sich als älteren Bruder des Gegessenen empfindend, wünscht nicht nur, seinen jüngeren Rivalen aus der Welt zu schaffen, sondern identifiziert sich, indem er ihn verzehrt, auch mit seinem Opfer und verdoppelt so seine Kräfte.

Warum bringen wir nun auch die Regeln der Speiseverteilung mit der Oralerotik oder dem Oralcharakter in Zusammenhang? Der nichtpsychoanalytische Ethnologe würde hier wahrscheinlich annehmen, daß diese Regeln auf einem kollektiven Selbsterhaltungstrieb beruhen und nichts mit der Libido zu tun haben. Darauf muß man die Frage stellen: Warum gibt der junge Mann die Beute gerade dem Schwiegervater? In Wirklichkeit handelt es sich dabei um einen Tausch im Sinne des „*do ut des*“. Wenn z. B. der junge Mann, der ein Känguruh erlegt hat, verpflichtet ist, die besten Teile der Beute, nämlich den Schwanz und die Hinterbeine, die Eingeweide und das Fett, seinem Vater oder Schwiegervater zu geben, so hat er ja dafür seine Frau, „die Tochter“, die eigentlich den alten Männern gehört, „gegessen“ (d. h. koitiert), und muß die daraus resultierende unbewußte Feindseligkeit der Alten beschwichtigen, indem

er ihnen nun seinerseits etwas zu essen gibt. Wir dürfen dabei nicht vergessen, daß bei der Initiation der Schwiegervater die Zirkumzision ausführt und dabei die Rolle des Vaters als des ursprünglichen Kastrators spielt. Der Schwiegervater stellt daher eine Vater-Imago dar und ist daher der Rivale im Liebesleben. Zur Beschwichtigung der Kastrationsangst muß darum sein Anspruch abgegolten werden; und dies geschieht, indem der genitale Anspruch durch den oralen vertreten und die Frau durch die Nahrung ersetzt wird. Die Theorie wird durch eine Beobachtung Spencers bestätigt, der gezeigt hat, daß die Speisungsregeln in einer Angst wurzeln. Denn ein Mann muß nicht nur seinen Schwiegervater mit Nahrungsmitteln unterstützen, er darf ihn andrerseits auch nicht sehen lassen, was er selber ißt, denn sonst verdirbt ihm der Schwiegervater die Speise, indem er „seinen Geruch hineinbringt". Wenn das geschehen ist, wird der Mann von der Speise krank.[1]

Eines Tages erzählte mir der alte Yirramba, daß es schlimm sei, wenn man von rohem Fleische träume. Wenn das passiere, bedeute das, daß ein *erintja* einem nachstelle, und daß man daher den Lagerplatz wechseln müsse. Er hatte einmal geträumt, *er habe ein Känguruh getötet, und als er sich niedersetzte, um zu essen, habe er bemerkt, daß das Fleisch noch roh war.* — Der Traum spielt auf dem Ularahügel. Ulara ist ein Wasser-Totem-Platz, und Yirrambas Schwiegervater war der Häuptling dieser Gegend. Da der Schwiegervater nun zugleich der Mann ist, dem Yirramba von dem Känguruhfleisch hätte abgeben müssen, können wir den Sinn dieses Traumes „vom rohem Fleische" leicht verstehen. Der unbewußte Gehalt des Traumes besagt nämlich, daß Yirramba seinen Schwiegervater (Vater) töten will, und dieser unbewußte Gehalt ist es, der jene Angst vor dem Über-Ich mobilisiert, die durch die *erintja*-Furcht zum Ausdruck gelangt. Das Weitere fügt sich gut dieser Erklärung ein, denn es ist üblich, das Lager zu wechseln, wenn jemand gestorben ist.

Bei allen zentralaustralischen Stämmen sind gewisse Speisen den jungen Leuten verboten, was gleichbedeutend damit ist, daß sie für die Alten reserviert bleiben. Wapiti, als Repräsentant der Ngatataragruppe luritjasprechender Stämme, nannte unter den tabuierten Tieren als erstes den *inarlinga*, den Schnabeligel (*Echidna*). Die Frauen essen dieses Tier nicht, da sonst ihre Brüste nicht wüchsen, die jungen Männer, da sie sonst keine Augenwimpern hätten. Der *mutta*, eine Rattenart, ist beiden Geschlechtern

1) Spencer and Gillen: The Arunta. 1927, II, 491.

der jüngeren Generation verboten; wird er dennoch gegessen, so bluten die Frauen bei der Periode und die Männer bei der Subinzision allzu stark.

Bei den Pindupi und Yumu steht dasselbe Tier als erstes auf der Liste der tabuierten. Es ist den jungen Männern verboten, weil nach seinem Genuß das Glied sich bei der Subinzision als zu hart erweisen würde, um eingeschnitten zu werden; aus dem gleichen Grund ist übrigens auch die Schlange tabuiert. Eine bestimmte Raupenart darf von den jungen Männern nicht gegessen werden, da sonst das Glied nach der Subinzision zu einem gewaltigen Umfang anschwellen würde.

Weitere Einzelheiten anzugeben dürfte überflüssig sein, da wir den ganzen Inhalt aller dieser Vorschriften in zwei Sätzen zusammenfassen können:

1) Das wichtigste Tabu scheint den *inarlinga* zu betreffen, denn dieses Tier wird meistens an erster Stelle erwähnt.

2) Ungehorsam gegen die Speisentaburegeln zieht stets eine Strafe nach sich, die sich gegen das Genitale richtet.

Scheinbare Ausnahmen, wie die Zerstörung der Wimpern bei den Knaben und die der Brüste bei den Mädchen, fügen sich der Regel ein, wenn man bedenkt, daß die genannten Organe symbolische Äquivalente für die Geschlechtsteile sind.

Dafür, daß der *inarlinga* immer als erstes der tabuierten Tiere in dem Gedächtnis meiner Gewährsmänner auftauchte, kann ich einen guten Grund angeben. Nach einer allgemein bekannten Mythe war der *inarlinga* ein Vorfahr, der eine eigenartige Methode hatte, die Initiationszeremonie auszuführen. Er pflegte den Penis ganz einfach abzuschneiden und so die Jungen zu töten. Daraus ersieht man, daß es die Kastrationsangst ist, die die Jungen dazu bringt, auf das beste Fleisch zu verzichten. Orale Entschädigung ist in Wirklichkeit nur ein Ersatz für genitale Lust; statt auf die Frauen zu verzichten, besänftigen die jungen Leute den Zorn der älteren Generation, indem sie ihr die besten Nahrungsmittel überlassen. — Eines kann uns jedenfalls die Geschichte vom Schnabeligel lehren: Institutionen, die in Ansehung ihrer Wirkung außerordentlich rational erscheinen, können einmal aus sehr irrationalen Quellen entsprungen sein.

b) Die anale und die urethrale Zone

Wir wollen uns jetzt ein Bild davon zu machen suchen, wie sich die Eingeborenen den exkretorischen Funktionen gegenüber verhalten. Hat ein Eingeborener nachts das Bedürfnis zu urinieren, so verläßt er im allgemeinen die Hütte. Aber er geht nicht sehr weit weg; und wenn er sehr müde ist

oder die Nacht sehr kalt, so uriniert er einfach auf den Boden des Schlafraumes und bedeckt dann den nassen Sand ziemlich oberflächlich mit einer Schicht trockenen Sandes. Und so macht er es auch mit den Exkrementen.

Wenn die Eingeborenen sich, wie es alltäglich geschieht, ihre Rationen von der Mission in Herrmannsburg abgeholt haben und dann, im Kreise sitzend, ihre Suppe essen, so urinieren die Frauen dabei in den Sand während des Essens. Sie machen erst sehr geschickt mit den Zehen eine kleine Vertiefung in den Sand, urinieren dann da hinein und scharren dann mit demselben Fuß das Loch wieder zu. Ich habe sie übrigens auch in unserer Küche beobachtet, wie sie arbeiteten oder sich mit meiner Frau unterhielten und der Urin ihnen dabei an den Beinen herunterlief. Ich erinnere mich noch einer anderen Szene ähnlicher Art: Wir waren auf dem Heimweg von einer Zeremonie und Lelil-tukutu blieb einen Augenblick stehen, um mit uns zu reden. Während er mit uns sprach, begann er zu urinieren und gab sich nicht einmal die Mühe, diesen Akt auch nur insoweit unseren Blicken zu entziehen, daß er uns den Rücken zugewandt hätte. Es war übrigens auffallend, wieviel bei Zeremonien uriniert wurde.

Hinsichtlich der Defäkation ist das Schamgefühl der Eingeborenen ein wenig stärker entwickelt. Immerhin defäzierte Pukutiwara in Anwesenheit meiner Frau und seiner Frauen, wobei er freilich den Zuschauern den Rücken zuwandte. Eine Scham, von der Defäkation zu sprechen, kennen die Eingeborenen nicht. So fragte mich z. B. Kanakana einmal, ob meine Frau eben zum Defäzieren oder zum Urinieren weggegangen sei, weil er zu wissen wünschte, ob sie gleich wieder zurück sein würde oder ob man auf sie werde warten müssen.

Eine große Rolle spielt bei den Eingeborenen die Analerotik. Um einem Mißverständnis vorzubeugen, das man häufig bei Ethnologen findet, die von der Psychoanalyse etwas, aber eben nicht genug wissen, will ich ausdrücklich bemerken, daß Analerotik etwas anderes ist als „analer Charakter". Ein Analerotiker ist dadurch charakterisiert, daß bei ihm die Hinterbacken in den Vorlustakten eine besondere Rolle spielen. Ein solcher Mensch wird Frauen mit großem Gesäß bevorzugen, vielleicht eine Vorliebe für den *coitus a tergo* oder den *coitus per anum* haben oder sonst irgendwelche sexuellen Handlungen vornehmen, die etwas mit dem Anus zu tun haben. Wie die Biologie lehrt, hat sich die Vagina erst im Lauf der Entwicklung vom Rektum differenziert, wir müssen daher ein erotisches Verhalten wie das eben beschriebene als archaisch bezeichnen, wenn es nicht regressiver Natur ist, d. h. wenn der Anus dabei nicht nur ein Ersatz für die Vagina ist.

In dem Kapitel über das Sexualleben der Eingeborenen schilderte ich das Schönheitsideal der Aranda und Luritja, und der Leser wird sich erinnern, daß nur eine Schönheitsbedingung in den Angaben aller Gewährsmänner durchgängig wiederkehrte: Die Hinterbacken müssen groß sein.

Was übrigens den *coitus a tergo* betrifft, so war man früher einmal auf Grund sehr unzuverlässiger Auskünfte der Meinung, daß er die in Australien üblichste Koitusstellung sei. Basedow hat in einer an wertvollen Mitteilungen reichen Schrift[1] diese wissenschaftliche Fabel widerlegt. Es würde aber zu weit gehen, wenn man behaupten wollte, daß der *coitus a tergo* überhaupt nicht mehr vorkomme oder nur eine unter dem Einfluß der Weißen neu aufkommende Mode sei. In einer Volkssage, die mir von einem Matuntaramann erzählt wurde, kommt eine Frau vor, die von einem *a tergo* eingeführten Penis durch eine Schlucht hindurch bis in eine Höhle hinein gestoßen wird. — Daß der *coitus per anum* als eine Form des homosexuellen Liebesverkehrs heute noch bei den jungen Männern üblich ist, ist absolut sicher, ich weiß aber nicht, ob er auch in das Liebesleben der Erwachsenen und in die heterosexuellen Geschlechtsbeziehungen mit hineingenommen wird.

Übrigens tritt die enge Beziehung zwischen Vagina und Anus auch in der Sprache hervor: „*Atna*" im Arandadialekt und „*kunna*" im Luritjadialekt bedeuten beide sowohl Anus als auch Vagina; man könnte hierin so etwas wie die philologische Bestätigung einer biologischen Theorie erblicken.[2]

Wenn ich das ganze mir zur Verfügung stehende Material überschaue, möchte ich behaupten, daß für den zentralaustralischen Eingeborenen der Anus natürlich eine erogene Zone darstellt, aber keine so bedeutungsvolle, daß sie im Geschlechtsleben der Erwachsenen an die Stelle der Vagina treten könnte. Der Eingeborene ist in dieser Beziehung ganz „normal"; damit meine ich, daß der Anus zwar in der Kindheit eine erogene Zone von selbständiger Bedeutung ist, diese Bedeutung aber im Laufe der Vorpubertät verlorengeht, so daß für den Erwachsenen der Anus nur für Vorlustakte in Betracht kommt.

Ganz anders als der Analerotiker ist der Mensch mit einem „analen Charakter" beschaffen. In seinem Liebesleben ist jede Beziehung zum Analen und Exkrementellen aufs strengste tabuiert. Er ist ein Mann, der

1) Subincision and kindred Rites of the Australian aboriginal. Journal of the Royal Anthropological Institute 1927, 53.

2) Um ganz exakt zu sein: *Atna altjura* (Loch) ist der Anus, *atna keltja* (Schlitz) ist die Vagina.

streng an seinen Gewohnheiten festhält, sehr regelmäßig lebt und gewissenhaft für Reinlichkeit, besonders in bezug auf seinen Körper, sorgt. Alle Gegenstände seiner Umgebung, insbesondere aber alle Dinge, die ihm gehören, sind für ihn von ungeheurer Wichtigkeit und Bedeutung, und er ist nicht imstande, sich auch nur von einer Kleinigkeit zu trennen. Eigentlich ist er fast immer das, was wir „geizig" nennen. Er gehört zu den Menschen, die weit vorausdenken und immer für die Zukunft sparen. Dieser Charaktertyp geht häufig mit quälenden neurotischen Störungen einher und ist daher von den Analytikern sehr sorgfältig studiert worden. In der Analyse kann man die geschilderten Verhaltungsweisen bis an ihre Wurzel zurückverfolgen. Man findet dann nämlich, daß diese Menschen in ihrer Kindheit, den Bemühungen ihrer Umgebung, sie zu einer Regelung ihrer exkretorischen Funktionen zu veranlassen, den hartnäckigsten Widerstand entgegengesetzten und das Äußerste taten, ihre Exkremente zurückzuhalten, sei es, daß sie diese als wertvolle Teile ihrer eigenen Person betrachteten, sei es, daß sie auch nur ihre Mutter oder Pflegerin ärgern wollten. In einem Alter, in dem andere Kinder sich den für unsere Zivilisation charakteristischen Sitten zu fügen gelernt haben, fahren sie immer noch fort, sich schmutzig zu machen und müssen dafür erhebliche Kränkungen ihres Narzißmus erfahren. Schließlich verfallen sie in das andere Extrem: statt sich selbst zu beschmutzen, werden sie übermäßig reinlich. Die Unregelmäßigkeit in der Defäkation wird ersetzt durch ein pedantisches Zeremoniell, eine ganz übertriebene Genauigkeit bei allen ihren Verrichtungen. Bei diesem Umwandlungsprozeß kann die ursprüngliche Besorgnis, den Kot zu verlieren, in eine Angst, Zeit zu versäumen, umgesetzt werden, so daß sie oft in einer unzweckmäßigen Weise Zeit sparen. Im ganzen genommen ist diese Art der Charaktergestaltung für unsere eigene Zivilisation typisch.

Der Aranda ist das genaue Gegenteil von alledem. Er hat absolut kein Gefühl für den Wert der Zeit, ein Tag ist ihm wie der andere. Es stört ihn gar nicht, wenn sein Gesicht von Fliegen bedeckt ist oder irgendwelche andere unappetitliche Insekten auf seinem Körper herumkriechen; er gibt sich nicht einmal die Mühe, sie wegzuscheuchen. Er liebt das Wasser; ein Bad und ein kühler Trunk machen ihn glücklich, aber ans Waschen denkt er niemals. Viele Dinge, bei denen wir uns ekeln würden, sind ihm nicht im geringsten zuwider. So wurde z. B. einmal eine alte Frau ausgeschickt, für einen weißen Mann nach Wasser zu suchen. Sie fand in einem Felsen eine ganz kleine Wasserpfütze, nicht größer als eine

mittlere Badewanne. Die Frau rutschte auf dem glatten Felsen aus und fiel mitten in die Pfütze; aber das machte ihr keine Sorge: Sie tauchte das Trinkgefäß zwischen ihren Schenkeln ins Wasser und fand alles in bester Ordnung. Wenn ein Baby sich selbst und die Mutter mit seinen Exkrementen beschmutzt hat, so findet die Mutter überhaupt nichts dabei, sondern bringt das Kind so schmierig, wie es ist, zu uns, um es uns zu zeigen.

Der Eingeborene ist nichts weniger als geizig, vielmehr so freigebig, daß ihm das Wichtigste am Besitz das Verschenkenkönnen ist. Sogar der europäische Einfluß bringt ihn nicht dazu, sich Sorgen um die Zukunft zu machen. So oft man will, kann man einem Arandaburschen oder -mädchen sagen, daß man darauf aufmerksam gemacht werden will, wenn die Mehlvorräte erschöpft sind und ergänzt werden müssen, — nie wird es geschehen. Nie werden sie begreifen, daß man noch etwas anderes tun kann, als nur seinen augenblicklichen Hunger stillen. Wenn man durch den Busch streift, kann man oft einen völlig brauchbaren Bumerang finden: der Besitzer hat ihn weggeworfen, weil er keine Lust mehr hatte, ihn zu tragen. Er machte sich dann einen neuen, ohne sich über diese Verschwendung von Zeit und Mühe irgendwelche Gedanken zu machen. Wir müssen daher zum Schluß kommen, daß bei den Zentralaustraliern die anale Libido keinen Beitrag zur Charakterbildung liefert.

Natürlich sind auch mit der urethralen Funktion Lustempfindungen verbunden. In Liedern, Mythen und auch in der Realität erscheint der Geruch des Urins als sexuelles Stimulans. Ganz wie die Kinder der Weißen betrachten auch die der Eingeborenen den Urin als ein Äquivalent der Samenflüssigkeit.

In unserer Zivilisation scheint die Urethrallibido keinen großen Anteil an der Charakterentwicklung zu haben. Man meint, daß allenfalls der Ehrgeiz auf diese libidinöse Quelle zurückzuführen sei, insofern er die Tendenz enthält, etwas zu produzieren, um es vorzeigen zu können. — Die Charaktergestaltung der Zentralaustralier dagegen zeigt beträchtliche formale Analogien zu dem urethralen Impuls. Man könnte freilich einen hervorstechenden Zug in dem Charakter der Eingeborenen, die maßlose Schenkfreudigkeit, auch auf die Analität, gewissermaßen auf ein Versagen der Sphinkterenfunktion zurückführen wollen, ich glaube aber Gründe zu haben, wenigstens daneben auch die Urethralerotik als mitgestaltenden Faktor anzusehen. Auch das Moment der „Zur-Schau-Stellung“, das in den Zeremonien enthalten ist, dürfte zum Teil einen urethralen Ursprung

haben, wobei man beachten muß, daß hier wie bei den Schenksitten in den Begriff des Urethralen auch die Spermabedeutung des Urins einbezogen werden muß. Ein immer wiederkehrender Zug des Rituals besteht nämlich darin, daß die Männer ihr eigenes Blut auf den Boden fließen lassen, und das Blut, mit dem dies geschieht, stammt aus der Subinzisionswunde der Urethra. Ich konnte auch beobachten, daß während und nach der Zeremonie viel häufiger uriniert wurde als sonst. Ein bestimmtes Spiel wird häufig nach der Zeremonie gespielt. Ein Mann ruft dem anderen zu: „*Kamuru tjina* (dein Onkel Fuß) *watawara* (lang)" und der andere muß darauf sofort antworten: „*kalu watawara*" (Penis lang). Gibt er diese Antwort nicht, so schlägt ihn der erste Mann oder er uriniert sich in die Hand und zwingt ihn, das zu trinken.

c) Die phallische Erotik und der Ödipuskomplex.

Unter der phallischen Libidoorganisation versteht Freud das Zusammenwirken aller erogenen Zonen und Partialtriebe unter dem Primat des Phallus. Der Unterschied zwischen der phallischen Libidoorganisation und der endgültigen genitalen besteht darin, daß in jener der Penis als eine Waffe aufgefaßt wird, die in den Leib eindringen kann, und daß der Akt selbst stärker mit Libido besetzt ist als das Objekt. Diese phallische Organisation ist so eng mit dem Ödipuskomplex und mit der Onanie verbunden, daß wir diese drei Phänomene zusammen besprechen wollen.

Wenn wir das Verhalten eines Pitchentarababys mit dem oben geschilderten Verhalten der Dämonen vergleichen, können wir eine merkwürdige Ähnlichkeit feststellen. Von allen Dämonen heißt es, daß sie in die Körper menschlicher Wesen eindringen und innen Schmerzen hervorrufen, und das Kind benimmt sich auch wirklich so, als ob es versuchen wollte, den Körper der Mutter zu öffnen, ihn in Stücke zu reißen und in ihn einzudringen. — Nach dem Arandaglauben kann ein Mann eine Frau durch einen Sang behexen (*arelama*), so daß sie davon schwanger wird. Ein so erzeugtes Kind, ist kein „richtiges" Kind, es ist ein Dämon mit langen Zähnen. Im Augenblick seiner Geburt sieht es sich nach der Mutter um, darauf stirbt die Mutter und das Kind verschwindet.

Diese Schilderung ist eine leicht durchschaubare Projektion von Triebwünschen. Der Dämon mit den langen Zähnen ist eben das Kind, das bei seinen Versuchen, in die Mutter einzudringen — nicht bei seinem Hervorkommen aus der Mutter — die Mutter töten will. Depitarinjas zahl-

reiche Versuche, die Vertreter der Mutter-Imago zu erschießen, und seine Phantasien vom Herausreißen und Essen der Vagina sind sprechende Zeugnisse dieser Entwicklungsphase.

Das verhältnismäßig so glückliche Zusammenleben von Mutter und Kind wird notwendigerweise bald durch eine Entdeckung gestört. Das Kind muß erkennen, daß es da einen Rivalen gibt, ein mächtiges Wesen, das ebenfalls auf die Liebe der Mutter Anspruch erhebt, — und damit fängt es an, den Vater zu hassen und zu fürchten. Die Deckerinnerungen Depitarinjas sind gut durchschaubar. Seine älteste Erinnerung ist die, daß die Mutter ihm (Ziegen-) Milch gibt und daß der Vater hinter ihm her ist, weil er die Schwester (Mutter-Imago) mit seinem Messer (Zahn, Penis) geschnitten hat. In seinen Spielen läuft es immer darauf hinaus, daß „die Schlange" versucht, in die Brust oder Vagina der Mutterpuppe einzudringen, und daß sie dafür bestraft wird.

Dieselbe Triebkonstellation finden wir in den Volkssagen ausgedrückt. *Bankalangas* (Riesen) haben die Eltern eines Knaben getötet und aufgefressen und nehmen den Jungen als ihr Pflegekind zu sich. Er wächst in dem Glauben auf, der Sohn des weiblichen *bankalanga* zu sein. Den männlichen *bankalanga* bekommt er niemals zu Gesicht; in der Hütte ist ein Raum abgeteilt, und darin lebt der „Vater". Aber eines Tages entdeckt der Junge den Pflegevater und gerät darüber in solche Wut, daß er die Hütte mitsamt seinen Pflegeeltern verbrennt. — Ich meine, der Knabe hat mit seinem Glauben, daß die Riesen seine wirklichen Eltern seien, gar nicht so unrecht. Sein „Irrtum" ist nichts anderes als eine dichterische Darstellung der Verwandlung, die ein Objekt erfährt, wenn der darauf gerichtete Affekt sich ändert. Die Geschichte zeigt, wie die Entdeckung der Existenz des Vaters die Liebesobjekte in Haßobjekte verwandelt, die Eltern in menschenfressende Riesen, und die Behauptung der Sage, daß die Riesen die wirklichen Eltern aufgefressen haben, macht es nur um so deutlicher, daß diese noch in jenen weiterexistieren.

In den drei vorhergehenden Kapiteln ist mehrfach die Onanie erwähnt worden, die sowohl im täglichen Leben wie auch im Ritual eine hervorragende Rolle spielt. Die rituelle Onanie in Arolbmolbma und Iwinjinji zeigt, daß Ödipusphantasien Inhalt und Ursache der Onanie bilden. Beim Spiel mit den Kindern erhielt ich ebenfalls ganz unanfechtbare Beweise für die Auffassung Melanie Kleins, daß Onaniephantasien den Baustoff für die Kinderspiele abgeben. Über den Inhalt dieser Phantasien erhalten wir aus einem Märchen genaue Auskunft.

Vor Zeiten lebte einmal ein *malpakara* (in den Märchen der Repräsentant des sexuell begehrlichen Mannes) in einer Höhle. Er hatte einen kleinen Stock. Mit diesem Stock pflegte er auf den Boden zu schlagen und so seinen Gesang zu begleiten. Wenn er dies tat, so kamen eine Menge *alknarintja*-Mädchen aus dem Felsen heraus und tanzten um ihn herum. Sobald sie etwas näher an ihn herankamen, versuchte er, sich eine von ihnen zu greifen, wenn er aber eine in den Armen hatte, so verschwand sie. Sein Glied richtete sich auf und er hatte einen Samenerguß. — Hier, am Schluß der Erzählung, korrigiert sich der Erzähler selbst, indem er sagt, der *malpakara* habe in Wirklichkeit die Erde mit seinem erigierten Gliede geschlagen und nur dann das Glied mit dem Stocke vertauscht, wenn die *alknarintja*-Mädchen sichtbar wurden.

Da wir schon gezeigt haben, daß die *alknarintja*-Frauen die Mutter bedeuten, sieht man aus der Erzählung, daß die Onanie an unbewußte Inzestphantasien geknüpft ist. In Anbetracht dieser inzestuösen Onaniephantasien könnte man erwarten, etwas von Kastrationsdrohungen zu erfahren, die sich gegen die Onanie richten. Aber das wäre irrig. Niemand hat etwas gegen die Onanie der Kinder einzuwenden, und ich habe oft gesehen, wie Tankai mit dem Gliede ihres Sohnes Aldinga spielte. Auch auf meine ausdrücklichen Fragen wurde das Vorkommen von Kastrationsdrohungen bestritten; trotzdem glaube ich, daß diese Auskunft nicht stimmt, und daß meine Gewährsmänner ihre Erinnerungen an Kastrationsdrohungen nur verdrängt hatten. Wenn ich mich unter einer Schar spielender Kinder befand, habe ich oft gehört, wie sie sich gegenseitig zuriefen: „Ich reiß' dir den *kalu* (Penis) aus, ich reiß' dir deine *ngambu* (Testikel) aus!" Sie müssen so etwas einmal von ihren Vätern gehört haben und, wie die Märchen zeigen, rächen sie sich dafür mit ähnlichen Drohungen.

Ein Märchen lautet folgendermaßen: Es war einmal ein *bankalanga*, der lebte mit seinen kleinen Enkeln zusammen. Sie gingen auf die Wallabyjagd. Am Abend kamen sie alle wieder ins Lager. Der *bankalanga* hatte gewaltige Hoden, so groß wie Schuhe.[1] Die Jungens spielten damit, indem sie sie bald bis auf die Erde zogen, bald wieder in die Höhe warfen. Der *bankalanga* sagte immer: „Paßt auf, Jungens, laßt mir meine *ngambu* in Ruhe, sonst zerquetscht ihr sie noch!" Als er eingeschlafen war, fingen die Jungen an, an seinen Hoden zu ziehen, und sie streckten sich ein gewaltiges Stück. Schließlich nahm einer der Jungen einen Stock und

1) Gemeint sind die Schuhe, die der Bluträcher trägt, um die Spuren zu verwischen.

schlug damit auf die Hoden. Da wachte der *bankalanga* auf und stürzte sich auf die Kinder. Die liefen davon, wobei sie die Hoden des *bankalanga* festhielten und sie immer noch mehr in die Länge zogen. Er versuchte, nach den Jungen zu schlagen, aber sie liefen ihm zwischen den Beinen durch, so daß sie nun hinter ihm waren. Andere hielten seine Hoden fest und rollten sie immer weiter. Sie kamen schließlich mit den Hoden in eine große Höhle. Einer der Jungen versteckte sich am Eingang, und als der Alte herankam, schlug er ihn mit seinem Stock über die Stirn und tötete ihn. Dann verbrannten sie den Körper und teilten die Hoden in Stücke.

Diese Phantasie von der Kastration des Vaters wurde mit besonderem Behagen erzählt. — Dieselbe Feindseligkeit gegen den Vater als gegen den Mann, der die Liebe der Mutter für sich allein in Anspruch nimmt, zeigt sich auch in dem folgenden *leltja*[1]-Traum des alten Yirramba:

Es kam ein Mann von Ulatjinta her mit einem tjimbili (magischer Stab von Zauberern, zum Töten verwandt). *Es war ein sehr großer Mann, der wie ein leltja daherschritt. Er trug einen neuen Schild, dazu Speer und Speerwerfer. Er wanderte nach Süden auf Arequa zu, und ich folgte ihm. Er war mit Holzkohle geschwärzt und mit Adler- oder Habichtfedern geschmückt. Am creek nahe bei Arequa machte er Halt, um Wasser zu trinken. Dann ging er mit seinem großen Speer und dem tjimbili, den er unter dem Arm trug, nach Ljalpa (Maleebaum) und dort erstieg er einen Hügel bei Ungulla (Wasserloch). Dann stieg er wieder herunter, wobei er immer nach einem Wege Ausschau hielt. Die ganze Zeit folgte ich ihm. Dann kam der leltja zu einem Platz, der Erultja hieß. Hier tat er Gras ins Wasser und trank es. Ich stand hinter ihm, nicht allzu weit ab. Dann kam der Leltja zu einem Platz, namens Polta (Genick), wo er eine Menge ngulpa (pitcheri) fand. Dann kam er nach Ndunguntua (Felsloch). Dort saß er die ganze Nacht am Feuer, ohne zu schlafen. Statt zu schlafen, schmückte er sich mit andatta und rieb Farbe an einem Stein, um sein tjimbili rot anzumalen. Früh am nächsten Morgen kam er durch einen Ort, der Arkaina (kleiner Vogel) hieß. Dort lagen zwei Menschen bei einem großen Feuer und schliefen. Der leltja ging rund um sie herum und schaute sie sich an. Das waren nämlich die beiden Menschen, nach denen er suchte. Er nahm den tjimbili aus dem Beutel heraus, färbte ihn und kniete dann nieder. Und der Zauberstab (tjimbili) drang dem einen der beiden Menschen in die Brust und kam auf der anderen*

1) *leltja* = Bluträcher, Feind.

Seite der Brust wieder heraus. Ich kam näher und sah, daß der Mann aus dem Munde blutete. Sein Freund erwachte und pflegte den Blutenden. Früh am anderen Morgen starb der Mann. Dann waren zwei Frauen da und trauerten um den Mann. Da herrschte im Lager großes Wehklagen und niemand dachte daran, auf Känguruhjagd zu gehen, obwohl es scheinbar damals sehr viele solche Tiere gab. Die Frauen und der eine Mann gruben eine Grube und beerdigten den Toten. Jetzt tötete der leltja auch den anderen Mann auf dieselbe Weise und die beiden Frauen bestatteten den Toten. Dann gingen die beiden Frauen weg, kamen nach Kpalinja und weinten auf dem ganzen Wege. Der leltja folgte ihnen und ich folgte wiederum den Spuren des leltja. In Kpalinja waren eine Menge Leute, die aufgeregt durcheinanderliefen und um die beiden Toten weinten. Der leltja schlief in dem trockenen Busch draußen vor dem Lager und tötete dann mit seinem Knochen einen großen inkata (Häuptling), der kura (Bandicoot) hieß. Alle beklagten seinen Tod und dann bestatteten sie ihn. — Da erwachte ich.

Der Traum beschreibt eine nächtliche Szene, denn der „*leltja*“ ist ein vielgefürchtetes Nachtgespenst. In einer der geschilderten Szenen ist besonders betont, daß der *leltja* die Nacht hindurch nicht schlief, sondern irgend etwas anderes tat. In einer anderen Szene sieht der *leltja* zwei Menschen am Lagerfeuer schlafen. Der latente Inhalt des Traumes wird etwas aufgehellt durch die Assoziationen, die der Ort Ilpalindja hervorruft. In Ilpalindja wurden die *inkura*-Zeremonien abgehalten und der Träumer hatte bei diesen Zeremonien die Jünglingsweihe erhalten. Dies *inkura* fand statt, als Spencer und Gillen im Land waren. Beim *inkura* wurden Zeremonien, die eigentlich zu verschiedenen Orten in Beziehung stehen, durcheinandergemengt. Eine dieser Zeremonien war die Vorführung des *mbiljirkara*, wobei die beiden *tjurungas*, die Vater und Sohn darstellen, mit Haarsträhnen aneinandergebunden werden. Statt des Wortes *mbiljirkara* gebraucht der Träumer auch den Ausdruck *erkurindja*, das bedeutet: „zusammenstecken“ und wird häufig im Sinne von „Koitus“ gebraucht. Ich glaube, wir können daraufhin den Traum als einen „Urszenentraum“ ansprechen. Im Traum ist der unbewußte Inhalt in zwei Versionen gegeben. 1. Statt zu schlafen, sitzt der *leltja* neben dem Feuer und bemalt sich. 2. Der *leltja* macht etwas mit den beiden schlafenden Menschen, er tötet sie.

Nun ist die konventionell gebotene Haltung der Zentralaustralier in bezug auf die Verheimlichung des elterlichen Geschlechtsverkehrs vor den Kindern ungefähr die gleiche wie in Europa. Die Eltern warten, bis die Kinder eingeschlafen sind oder es ihnen wenigstens so scheint. Im Traum

sagt das Kind in der Gestalt des *leltja*: „Ich lag die ganze Nacht wach." Und weiter: „Das sogenannte ‚Schlafen' der beiden Menschen, die am Feuer lagen, ließ mich fühlen wie ein *leltja* und gab mir den Wunsch ein, die beiden zu töten."

Um die Richtigkeit dieser Deutung zu bestätigen, müssen wir zeigen, daß der *leltja* im Traum wirklich den Träumer selbst darstellt, daß der Traum mit einem Kindheitserlebnis zusammenhängt, und daß die beiden am Feuer schlafenden Menschen Vater und Mutter des Träumers bedeuten. An der Identität des Träumers mit dem *leltja* kann kaum ein Zweifel bestehen, da der Träumer ja „den Spuren des *leltja* folgt". Der Grund für diese Dublettierung des Träumers ist leicht zu erkennen. In seiner eigenen Gestalt stellt er sich selbst als das Kind dar, das die Urszene schauend erlebt, in der Gestalt des *leltja* repräsentiert er den Inhalt seiner Wünsche, nämlich den Vater töten und mit der Mutter koitieren zu können. Der Zusammenhang mit der längst vergangenen Kinderzeit ist durch einen Einfall gesichert, der eine Art Deckerinnerung darstellt: Die Ereignisse des Traumes beginnen an einem Ort, der Ulpatjinta heißt. Der Träumer erzählt mir nun, daß es in Ulpatjinta einmal, als er selbst noch ein kleiner Junge war, ein *ltata* gab. Die Jungen tanzten und viele Mädchen waren dabei. Die alten Frauen brachten den Knaben Yamswurzeln und eine dieser alten Frauen, die ihnen etwas zu essen brachten, war seine Mutter. Das *ltata*, das mit dem Koitus im Busch zu enden pflegt, und die Gestalt seiner Mutter, die ihn mit Yams füttert, deuten direkt auf die Urszene hin. Der *leltja* war ein Ilpirra. Der Träumer selbst gehört zu den nördlichen Aranda, die von dem anderen Teil des Stammes schon halb zu den Ilpirra gerechnet werden. Eine andere Reihe von Assoziationen zeigt, daß die Zeremonien eine Art sublimierten Geschlechtsverkehr darstellen. Denn in Ljalpa, Erultja, Rolta, Ndungantua und Ngamara hat der Träumer schon verschiedene Arten von *tjurunga*-, *illpangura*- und *inkura*-Feiern gesehen. In Ljalpa und Erultja gehörte sogar sein Vater zu den Darstellern. Ferner erzählt mir der Träumer, daß der erste Mann, der im Traum auf magische Weise getötet wird, *Ragata* heißt (=Mund) und ein sehr großer haariger Bursche und ein *halfcaste* ist. Er hat mehrfach Menschen mit magischen Mitteln umgebracht, z. B. seine eigene Frau. Wie der Träumer war der alte Ragata ein *Yirramba* (Honigameise) und des Träumers *knia* (klassifikatorischer Vater). So sehen wir, daß es sich im Traum wirklich um die Tötung des Vaters durch den Sohn handelt. Der Mord rechtfertigt sich durch die Tat des Vaters, die der Sohn mitansehen muß, daß er nämlich mit seinem

Glied in die Mutter eindringt (den Knochen in sie hineinwirft). Die Beschreibung im Traum, wie der Knochen dem einen der Menschen die Brust durchbohrt, mag der kindlichen Vorstellung vom Geschlechtsverkehr der Eltern entsprechen, die von der Säuglingserotik des an der Mutterbrust genährten Kindes beeinflußt ist. Denn durch die Brust in die Mutter einzudringen, ist ja gerade das Bestreben des Säuglings.

Der zweite vom *leltja* getötete Mann wird in ganz ähnlicher Weise beschrieben. Er sei ein großer Mann gewesen mit langen Füßen, langen Fingern und einem langen Halse. Das war ein großer *nankara*-Mann, der viele Leute mit magischen Mitteln getötet hatte. Ein gieriger Mann sei er gewesen, eigensüchtig und tyrannisch. Kein anderer außer ihm durfte sich für das *illpangura* schmücken. Die anderen mußten ihre Rollen ohne das *narkapala*[1] und ohne Habichtfedern spielen. Einem Mann soll er den Zauberknochen an den Penis geworfen haben. Diese Beschreibung stimmt gut mit unserer Vorstellung einer primitiven Vater-Imago, eines wahren „Urvaters" zusammen. Alles an ihm ist groß und mit seinem mächtigen Penis beansprucht er alles Gute (Hauptrolle bei den Zeremonien, Frauen) für sich allein und kastriert jeden, der sich seinen Wünschen widersetzen will.

Die letzte Person, die im Traum getötet wird, ist *Kura*, ein großer Anführer bei den Zeremonien, der dafür bekannt war, daß er immer die *namatuna* (Schwirrhölzer) und die *tingari* (Zeremonienpfähle) herstellte. Dies erinnert uns an den Traum des alten Yirramba mit den *alknarintja*-Frauen. Da kniet der alte Mann — der Vater des Träumers — in der Mitte bei einem Zeremonienpfahl und einem *namatuna* und ißt *kura* (Bandicoot). Die beiden Frauen stellen die „gute" und die „böse" Mutter dar. Die ältere der beiden Frauen identifiziert der Träumer mit Tnamumba, einer Frau, der er nachrühmt, daß sie ihm immer viel zu essen gegeben habe, und er fügt hinzu, daß sie demselben Totem angehöre wie seine Mutter. Die junge Frau ist die gefährliche oder „männliche" Mutter, er erkennt in ihr eine Frau, die in Alice Springs lebt und die anderen Frauen häufig prügelt. In der Bestattungsszene sagt der Träumer zum Vater: „Wenn du in ein Loch gehen mußt (Koitus, Grab), laß dies Geräusch, das ich höre, dein Totenlied sein!" Hierin wie in manchen anderen Einzelheiten erinnert uns der Traum an den von den *alknarintja*-Frauen, der mit einer Urszene endet, die durch das Sterben (in die Erde versinken, *tjurunga*-werden) dargestellt ist.

1) Schwarze Brustbemalung.

Dieser wirklich sehr aufschlußreiche Traum gibt uns einen Fingerzeig zur Beantwortung unserer nächsten Frage: Wie wird die Gesellschaft mit dem Ödipuskomplex fertig, was geschieht mit ihm im späteren Leben?

Der Umstand, daß die Erwachsenen sich keiner Kastrationsdrohung erinnern, beweist noch nicht, daß so etwas nicht vorkommt. Es ist nicht einmal nötig, daß drohende Worte gesprochen werden, ein gelegentlicher Wutausbruch von seiten der viel gequälten Eltern wird vom Kind unzweifelhaft als Kastrationsdrohung empfunden. Jedoch ist die Reaktion des Kindes auf dieses Verhalten der Erwachsenen oder die des Ichs auf die Kastrationsdrohung des Über-Ichs in Australien eine ganz andere als die, die wir in Europa zu beobachten gewohnt sind.

Denn wir können mit voller Überzeugung versichern, daß es im Leben der Australier keine Latenzperiode gibt, keine Phase des Lebens, in der sie nicht mehr oder weniger erfolgreiche Koitusversuche machen. In Anbetracht dieser Tatsache müssen wir annehmen, daß der Unterschied in der Reaktion des Ichs auf die väterliche Kastrationsdrohung (oder was als solche verstanden wird) liegt. Während ein weißes Kind den Versuch, die Aufmerksamkeit der Mutter auf seinen erigierten Penis zu lenken, dadurch ersetzt, daß es etwa mit einem Baukasten einen Turm baut, wird ein Pitchentarajunge, der von seiner Mutter zurückgewiesen worden ist, zu einem kleinen Mädchen laufen und ihr sein Glied zeigen. Die Flucht des Ichs vor der Kastrationsdrohung geht hier offenbar lange nicht so weit wie bei uns. Die Verdrängung ist hier, im Verhältnis zu dem Ausmaß, das sie in der Zivilisation annimmt, ziemlich oberflächlicher Natur. Die phallische Organisation geht nicht in einer Latenzperiode zugrunde, sondern erhält sich mit all ihren charakteristischen Zügen auch im Leben des Erwachsenen. Der Penis ist ein Speer oder Messer, Heirat ist Raub, Liebe Gewalttat, und die Verdrängung der Ödipusfixierungen bleibt eine oberflächliche.

Auf die Verdrängung folgt, wie der *leltja*-Traum zeigt, unverzüglich die Projektion. Die ständige Angst vor dem Auftauchen der imaginären *leltjas* bedeutet eben nichts anderes als eine projektive Verarbeitung der Vater-Sohn-Beziehung, und diese Verarbeitung erfüllt wirklich ihren Zweck in sehr vollständiger Weise. Sie macht die Vater-Sohn-Beziehung nicht nur erträglich, sondern sie erzeugt auch so etwas wie eine aufrichtige Kameradschaft und Liebe innerhalb der australischen Gesellschaftsverbände. Für den Haß und die Angst gibt es eben die *leltjas*.

Während das aggressive Moment im Ödipuskomplex wesentlich durch Projektion verarbeitet zu werden scheint, wird das libidinöse, die Inzest-

strebung, durch einen phobischen Mechanismus bewältigt. In diesem Punkte ist das Kräftespiel zwischen Es und Über-Ich ein so labiles, daß ein großer Aufwand erforderlich ist, um die Vermeidung des Inzestes sicherzustellen. Unter der Herrschaft des Acht-Klassensystems kommt immer nur eine von acht Frauen für die Liebeswahl in Betracht, alle übrigen sind tabuiert, wenn auch die Intensität des Tabus in dem Maß abnimmt, wie sich die Beziehung des Mannes zu der betreffenden Frau von der Sohn-Mutter-Beziehung entfernt.

Eine andere Funktion des klassifikatorischen Verwandtschaftssystems ist die der Reihenbildung, damit sozusagen eine „Verwässerung". Der Umstand, daß bei diesem System jeder Mann eine ganze Reihe von Vätern, Müttern, Onkeln usw. hat,[1] vermindert die Stärke der inzestuösen Bindung.

Der Ödipuskomplex als solcher ist allen Menschen gemeinsam. Aber die besonderen Formen, in denen er sich entwickelt hat, bestimmen die Individualität des Einzelnen. Diese für den einzelnen Menschen charakteristische Ausgestaltung des Ödipuskomplexes hängt ihrerseits von den mehr oder weniger zufälligen Traumen ab, die der Mensch in seiner Frühzeit erlitten oder — genossen hat.

In einer sehr interessanten Arbeit hat W. Reich[2] gezeigt, wie sich aus einem infantilen Trauma eine Phobie entwickeln kann, und wie aus der phobischen Reaktion allmählich ein Charakterzug entsteht. So zeigt er, wie sich z. B. auf der Basis einer passiven Ödipuseinstellung eine Mäusephobie entwickelt, die später durch eine bestimmte Charakterbildung ersetzt wird. Der Patient benimmt sich, als ob er eine sozial hochgestellte Persönlichkeit sei und verleugnet mit Hilfe dieses Verhaltens seine Onaniephantasien in einer Weise, die etwa dem Gedanken entspricht: „Ein Mann von Rang kann so etwas unmöglich tun oder denken!" Dabei befriedigt er zugleich in einer sublimierten Form seine Homosexualität. Bei einem Patienten, den ich ungefähr ein halbes Jahr in Behandlung hatte, fand ich die gleiche Schichtung. Er hatte einmal in dem Ehebett der Eltern den väterlichen Penis gesehen oder gefühlt, als der Vater sich der Mutter zuwandte. Im Alter von drei Jahren wurde diese Erinnerung und die Phantasien, die er daran geknüpft hatte (nämlich im Bett an die Stelle der Mutter zu treten und somit des Vaters Penis abzuschneiden), in einer Vogelphobie verarbeitet, bei der der Vogel sowohl den Penis des Vaters als auch den des Patienten

1) Nämlich alle Männer oder Frauen, die zu der Heiratsklasse seines Vaters, seiner Mutter oder seiner Onkel gehören. Vgl. über ähnliche „Verwässerungs"-Methoden M. Mead, Coming of Age in Samoa 1928.

2) Über kindliche Phobie und Charakterbildung. Int. Ztschr. f. PsA. XVI, 1930.

darstellte. Der in dieser Phobie zum Ausdruck kommende Triebwunsch war, den Vater zu kastrieren, die darin gebundene Angst, vom Vater kastriert zu werden. Noch jetzt, da er ein erwachsener Mann ist, kann er sich nicht überwinden, einen Vogelflügel zu essen, obwohl die Phobie im großen und ganzen durch seinen Beruf abgelöst worden ist.

Können wir zeigen, daß die Angehörigen eines bestimmten Primitivvolkes als Kinder im allgemeinen eine bestimmte traumatische Situation erleben müssen, so haben wir einen neuen, vielleicht den wichtigsten Schlüssel für das Verständnis der Entwicklung seines Nationalcharakters gefunden. Als ich die Sexualsitten dieser Völker besprach, erwähnte ich auch ihre besonderen Schlafgewohnheiten. Die Mutter liegt auf ihrem Sohn wie der Mann auf der Frau. Dies infantile Trauma wird verdrängt und kommt dann in dem Mythos von den *alknarintja*-Frauen wieder zum Vorschein, die für jeden Knaben das unerreichbare Ziel seiner Liebeswünsche bilden und die in der Mythologie die Gestalt der phallischen Mutter vertreten. Diese Phantasie von der phallischen Mutter bildet eine der tiefsten Schichten im Gefüge der Dämonenwelt. Nyiki erzählte mir zwei Angstträume, die er gehabt hatte. Im einen erschreckte ihn ein *erintja* (Dämon), im anderen ein *ltata* (Geist). Während er mir von diesen Träumen erzählt, treibt er eine Art verschobener Onanie, indem er an den Geschwüren, die er am Bein hat, herumspielt. Dann gibt er eine zweite unbeabsichtigte Illustration für den unbewußten Gehalt der Träume, indem er eine Schlange in den Sand malt. Er spricht über den Geistertraum und erzählt dabei, daß sein Vater kürzlich starb. Sein Wissen über die Dämonen wurde ihm von seiner Mutter überliefert. Sie sagte ihm, wenn er sich nicht anständig betrage, würde der *erintja* kommen und ihn holen. Das Traumbild zeigte einen *erintja* mit einem *tana* (Trog), der gerade dabei ist, böse Kinder abzuholen. Ich fragte Nyiki, ob er irgendetwas Unrechtes getan hätte. Er sagte: „Ja, ich hatte meine Mutter *para takia* (erigierter Penis) genannt." Nun war gerade Nyikis Mutter die erste Frau, die mir erzählte, daß sie jede Nacht beim Schlafen auf ihrem Sohne liegt (Nyiki ist ungefähr zehn Jahre alt). So haben wir denn hier in einem Bilde Ursache und Wirkung. Nyiki führt die Erscheinung des menschenfressenden Dämons auf seine Unart zurück, daß er nämlich seine Mutter einen erigierten Penis nannte, aber der Dämon ist ja nichts anderes als die Mutter mit dem Penis, die kindertragende Mutter, die auf ihrem Sohne liegt. Die anderen Kinder, Knaben wie Mädchen, hatten ganz ähnliche Träume und Phantasien. Es ist einleuchtend, daß das unreife Ich bei iner zu großen Annäherung an das Ziel infantiler Wünsche in Gefahr ge-

bracht wird, durch eine vorzeitige Welle von Libido überflutet zu werden. Wenn Nyiki unter seiner Mutter liegt, bekommt er wahrscheinlich Erektionen, vielleicht auch Ejakulationen. Eine volle Befriedigung wird natürlich von beiden Eltern nicht gewährt und dementsprechend auch nicht vom Über-Ich, dem Schatten, den die Gestalten der Eltern in die noch unentwickelte Seele des Kindes werfen, zugelassen. So wird das Triebverlangen zu einer Gefahr, nämlich zur Gefahr, aufgefressen zu werden (passive Rolle im Koitus, Kastration, vollständige Vernichtung), von den Wesen, die den großen Penis haben. Diese sehr starke und sehr frühe Fixierung wird dann in der Dämonenphobie und der *alknarintja*-Phantasie verarbeitet und geht schließlich in gewisse Charakterzüge ein, die wir im Zusammenhang mit dem Thema „Charakterentwicklung" besprechen wollen.

Wir fassen zusammen: Auch im Es der Zentralaustralier bildet der Ödipuskomplex den Kernpunkt, um den herum sich alle übrigen Strebungen gruppieren. Die wesentlichen Unterschiede gegenüber der europäischen Psyche finden sich nicht im Es, sondern im Ich. In der Charakterentwicklung herrscht die Geradlinigkeit vor, d. h. die Sublimierung, während Reaktionsbildungen des analen Typus fehlen. Die Verdrängung reicht nicht tief, es gibt keine Latenzperiode und die phallische Organisation erhält sich bis in das Leben der Erwachsenen hinein.

Es war nicht möglich, die Es-Funktionen zu besprechen, ohne dabei die Grenzen des Themas zu überschreiten, denn das Es wird erst in seinem Verhältnis zu Ich und Über-Ich ganz erkennbar.

2) Das Ich

a) Abwehrmechanismen

Wenn die Ansprüche des Es sich mit den Forderungen des Über-Ichs oder mit denen des Ichs nicht ausgleichen lassen, so bedient sich das Ich gewisser Abwehrmechanismen. In meinem Buch über den Totemismus in Australien habe ich eine dieser Mechanismen erwähnt, nämlich die Verlegung nach oben. Seit dem Erscheinen von Ferenczis „Genitaltheorie" können wir sagen, daß dies ein Spezialfall der genitofugalen Tendenz der Libido ist.

Wenn wir beobachten, daß die *tjurungas*, totemistische Symbole, die die Keime für kleine Kinder in sich enthalten, bei den Zeremonien auf dem Kopf getragen werden, und daß diese Zeremonien den Anfang jeder Gruppen-

organisation bilden, so sind wir berechtigt, diese *tjurungas* als Penissymbole zu betrachten und ihre Verwendung bei den Zeremonien als das Ergebnis einer Verlegung nach oben anzusehen. Bei den Tänzen des *ltata*-Typs wird statt des *tjurunga* das *kira* oder das *kutara* auf dem Kopfe getragen. Das *kira* ist dem *tjurunga* sehr ähnlich, nur ist es nie mit *andatta* bedeckt. Was das *kutara*, eine Art Spitzhut, angeht, so wurde es von den Kindern offenbar als Penissymbol aufgefaßt; denn, nachdem sie von einer der Gummipuppen erklärt hatten, sie hätte ein *kutara* auf, nahmen sie die Puppe sogleich zwischen die Beine und benutzten sie in einer höchst eindeutigen Weise.

Wir haben schon von der allgemeinsten Funktion des totemistischen Rituals gesprochen und gesagt, dies Ritual habe den Sinn, den Frieden in der Gesellschaft zu erhalten, indem es sie so darstelle, wie man sich etwa die Urhorde in den Pausen zwischen den Brunstzeiten vorstellen könnte. Von einem anderen Gesichtspunkt aus habe ich gezeigt, wie die mit einem allgemeinen Inzest endenden Zeremonien des *ltata*-Typs allmählich durch ein Ritual ersetzt werden, das die Frauen ausschließt, und wo an die Stelle des Inzests die Onanie tritt. Die Haupttendenz des Rituals ist überhaupt das Bestreben, die direkte heterosexuelle Libido in homosexuelle umzuformen. Der erste Schritt zu diesem Ziel wird durch das Ritual selbst anschaulich dargestellt, indem Blut, das aus dem Penis stammt, über den ganzen Körper geschmiert wird; ein Vorgang, der den Abzug der Libido vom Genitale und ihre Verwendung zur Reaktivierung der narzißtischen Besetzung des ganzen Körpers symbolisiert. Um dies Blut zu gewinnen, onanieren die Männer gruppenweise, aber nur bis sie eine Erektion bekommen, nicht bis zur Ejakulation. Mit anderen Worten: Der ursprünglichste Weg zur Stabilisierung der Gesellschaft besteht in der Ausnutzung der genitofugalen Tendenz der Libido (Ferenczi). Unter Ausschluß der Frauen und unter Vermeidung der Ejakulation veranstalten die Männer eine Zeremonie, die die Verwandlung des ganzen Körpers in einen Penis symbolisch darstellt. Der mit dem Penisblut beschmierte, mit den Fruchtbarkeit erzeugenden *andatta* bedeckte Körper führt das *alknantama* aus, das Zittern, das offensichtlich die Bewegungen des Penis in der Vagina beim Koitus nachahmt. Zwei Männer, die gemeinsam das „Zittern" ausführen, und die übrigen als Zuschauer, das ist die Urszene, nachdem das unmittelbare Triebziel durch ein mittelbares, das heterosexuelle durch ein homosexuelles und das Objektstreben durch Identifizierung ersetzt worden ist.

Bevor wir etwas über den Unterschied der Verdrängung bei der weißen und bei der braunen Rasse aussagen können, müssen wir noch ein paar

allgemeinere Worte über den Verdrängungsmechanismus überhaupt einschalten. Wir sagen, eine libidinöse Strebung werde verdrängt, wenn ihr die Besetzung der vorbewußten Vorstellung entzogen wird. Da die Motorik der Leitung des Bewußtseins beziehungsweise des Systems *Vbw* unterliegt, ist eine Strebung, die vom Bewußtsein ausgeschlossen ist, auch von der Abfuhr durch die Motorik abgeschnitten. Aber sie erscheint bald wieder an der Tür des Bewußtseins und versucht den Eintritt zu erzwingen. Die Verdrängungsarbeit beginnt von neuem, und dieses Spiel von Vorstoß und Abwehr würde eine beträchtliche Menge von Energie verbrauchen, wenn dies nicht durch manche Leistung der „Gegenbesetzung" verhindert würde.

Dann wird nämlich nicht nur den vorbewußten Wortvorstellungen die Besetzung entzogen, sondern ein Teil der Libido wird abgespalten und auf ein Ersatzobjekt abgelenkt, oder er wird zur Bildung eines Charakterzuges verwandt. Ferenczis „kleiner Hahnemann"[1] hatte eine Gegenbesetzung in bezug auf das Objekt „Geflügel" gebildet, denn statt seinen Vater zu töten, spielt er Hähneschlachten, und statt seine Mutter wünscht er eine Henne zu heiraten. Manche, die an einem schweren Schicksal zu tragen haben, verdrängen ihre libidinöse Aktivität so lange, bis ihr Charakter sich wandelt, bis sie ein Vergnügen darin finden, sich selbst jede Art von Vergnügen zu versagen.

Es gehört zu den wesentlichen Merkmalen der Verdrängung, daß keiner der beiden widerstreitenden Kräfte an das Licht der Öffentlichkeit tritt, sondern daß beide, die verdrängte wie die verdrängende Kraft, dem Bewußtsein entzogen sind. Natürlich gilt dies auch in Zentralaustralien, und der Eingeborene weiß nicht, daß der *tjurunga* eigentlich den Penis bedeutet, und daß die Höhle oder das Kreisornament die Vagina repräsentiert. Aber die alten Männer wissen, daß der erste *tjurunga* der Penis Malpungas war und der alte Yirramba erzählte mir eine Sage, in der die heilige Höhle (*arknanaua*) wirklich die Vagina ist. Wegen der Oberflächlichkeit der Verdrängung ist die sekundäre Bearbeitung keine sehr intensive. In meinem Buch über den Totemismus in Australien habe ich auseinandergesetzt, daß die Vorstellungen, die sich die Aranda über die Konzeption machen (die sogenannte „sexuelle Unwissenheit" der Aranda), auf eine Verdrängung des Ödipuskomplexes zurückzuführen sind.[2] Die Richtigkeit dieser Behauptung wird durch meine Beobachtungen vollauf bestätigt. Jedenfalls ergibt sich bei

1) Ferenczi: Ein kleiner Hahnemann. Int. Ztschr. f. PsA. I, 1913.
2) Róheim: Australian Totemism. 1925. Siehe auch Jones: Das Mutterrecht und die sexuelle Unwissenheit der Wilden. Imago XIII, 1927.

einer Analyse der Konzeptionsträume die Beziehung zum Ödipuskomplex gewöhnlich schon aus dem ersten Einfall, der zum Traum gebracht wird. Wiederholt angestellte Untersuchungen haben mich belehrt, daß Spencer und Strehlow die Tatsachen sehr übertrieben dargestellt haben, wenn sie behaupteten, daß die Aranda über den Kausalzusammenhang zwischen Geschlechtsverkehr und Konzeption nichts wüßten. Man kommt der Wahrheit näher, wenn man sagt, daß einige Eingeborene in ihrer Gläubigkeit gegenüber den offiziellen Lehren so weit gehen, daß sie diesen Zusammenhang leugnen. Der treueste Anwalt der *tjurunga*-Lehre war natürlich der alte Yirramba. Er ging so weit, zu behaupten, daß auch ein Mann Kinder gebären könnte, wenn nur der Geist in ihn einginge. Ich kannte ihn aus seinen Träumen gut genug, um verstehen zu können, worauf dieser unerschütterliche *tjurunga*-Glaube bei ihm beruhte. Die meisten Eingeborenen aber sahen den Koitus wenigstens als eine notwendige Vorbedingung der Konzeption an. Bei einigen der westlichen Luritja (Pana usw.), die nie vorher einen weißen Mann gesehen hatten, fand ich eine Auffassung vertreten, die zwischen der mythischen und der natürlichen Erklärung der Konzeption etwa die Mitte hält. Das ungeborene Kind, der Embryo, sagten sie, käme aus dem *tjurunga* hervor, dringe dann zunächst in den Körper des Mannes ein und ginge von dort beim Geschlechtsverkehr durch den Penis in den Mutterleib über. Aber manchmal, sagten sie auch, hätte der *kuntanka* (= *tjurunga*) mit der ganzen Sache nichts zu tun, und das Kind käme eben durch den Penis des Vaters in die Mutter hinein.

Um jeden Zweifel auszuschließen: Ich habe Kinder dieser westlichen Stämme Koitus, Konzeption und Geburt im Spiel darstellen sehen, und dabei konnte wirklich von einer sexuellen Unwissenheit keine Rede sein.

Wir dürfen dabei nicht vergessen, daß die ganze Lehre von den *tjurungas* eine esoterische ist, und niemandem völlig mitgeteilt wird, der nicht die Männerweihe durchgemacht hat, und der so von der Existenz der *tjurungas* offiziell unterrichtet worden ist. Nach der Initiation glaubt wirklich die Mehrzahl der Männer, daß zur Befruchtung noch etwas außer dem Geschlechtsverkehr nötig ist. Aber das bedeutet eben nur, daß nun eine Verdrängung eingesetzt hat, die keineswegs sehr tief zu gehen braucht.

Ein anderer Abwehrmechanismus äußert sich in dem *kerintja*, dem Vermeidungszeremoniell. Ein Mann darf seine Schwiegermutter nicht ansehen und darf nicht mit ihr sprechen. Wo sich die Vermeidungsvorschriften auf Verschwägerte beziehen, stimmt übrigens die Erklärung, die die Eingeborenen für diese Vorschriften geben, mit unserer Auffassung überein. Der Sinn

des *kerintja* sei der, die Möglichkeit sexueller Anziehung auszuschließen. Aber ein Junge wird mit dem Eintritt der Pubertät auch in bezug auf seine Mutter *kerintja*, ein Mädchen in bezug auf ihren Vater und Bruder. — Freud hat oft, wenn er das Zustandekommen der Verdrängung erklären wollte, diese mit einer Flucht verglichen. In ähnlicher Weise können wir das *kerintja* eine dramatisierte Verdrängung nennen. Die Ähnlichkeit zwischen dem Vorgang, den wir in unseren Analysen finden, und dem Verhalten der Eingeborenen ist schlagend. In beiden Fällen liegt eine inzestuöse Libidoströmung vor und zu ihrer Abwehr eine „Skotomosierung" (Laforgue) des Objekts. Aber während zivilisierte Menschen die Aufmerksamkeit von dem Objekt ablenken, d. h. ihm die Besetzung im Vorbewußten entziehen, wendet der Primitive sozusagen seine ganze Person vom Objekt ab. Es ist einleuchtend, daß der Abwehrmechanismus des Primitiven nicht so weit geht wie der des Zivilisierten, eben weil dieser dem Triebe keine Art von motorischer Abfuhr gestattet. Bei der Verdrängung bleibt, wie wir wissen, die Libidoströmung ebenso unbewußt wie die Gegenaktion des Ichs. Bei der Verhaltungsweise der Primitiven aber ist die Abwehr in Gestalt einer tatsächlichen Flucht vollkommen bewußt, während die abgewehrte Libidoströmung auch hier unbewußt bleibt.

Schließlich wird diese unsere Auffassung auch durch das Fehlen einer Latenzperiode bestätigt. Wenn bei uns die Kastrationsdrohungen der Eltern zu einer Verdrängung der infantilen Ödipussexualität geführt haben, verschwindet für eine Zeit der ganze genitale Impuls und kommt nur in den Spielen der Kinder zu einem verhüllten, symbolischen Ausdruck. Dagegen gibt es in der zentralaustralischen Wildnis einen unmittelbaren Übergang von der genitalen, auf die Eltern gerichteten Triebströmung zu einer ebenso genitalen, aber auf Spielkameraden, d. h. auf alle Altersgenossen gerichteten. Unzweifelhaft unterliegt der Ödipuskomplex einer Verdrängung, aber die Ersatzbefriedigungen sind nicht so weit von den ursprünglichen Triebzielen entfernt, so daß wir wiederum schließen müssen, daß die Verdrängung hier bei den Primitiven nicht so weit in die Tiefe reicht wie in unserer Zivilisation.

Wir haben in dem Falle des kleinen Hahnemanns von einer Gegenbesetzung innerhalb der Objektwelt gesprochen, aber korrekter wäre das in Rede stehende Geschehen wohl durch den Ausdruck „Projektion" beschrieben. Arpad projiziert die Vater-Imago auf den Hahn und die Mutter-Imago auf die Henne. Die klassische Illustration für den Mechanismus der Projektion ist wohl die Genese der paranoischen Wahnbildungen. Der

Paranoiker wird von dem Wahn beherrscht, daß gewisse Personen, in denen man Repräsentanten der Vater-Imago erkennen kann, ihm nach dem Leben trachten. Der Paranoiker sagt, wie Freud es in seiner Darstellung des berühmten Falles Schreber[1] formuliert hat: „Dieser Mann haßt mich!" Diese Formel aber ist nach Freud aus der umgekehrten entstanden: „Ich hasse diesen Mann!" (den Vater), die wiederum durch Verdrängung des Originaltextes entstanden ist, der gelautet hat: „Ich liebe den Vater!" Dies ist so zu verstehen, daß die Paranoia mit einer Verdrängung des inversen Ödipuskomplexes beginnt und sich mit einer Projektion des entstellten Triebwunsches fortsetzt.

Die Gestaltung der Gesellschaft in Zentralaustralien ist stark von diesem Mechanismus beherrscht. Frauen, die ihre eigenen inzestuösen Wünsche verdrängt haben, phantasieren, daß phallische Dämonen sie verfolgen. Kinder, für die die Erogeneität der oralen Zone noch eine große Rolle spielt, äußern ihren Ödipuskomplex in Form der Angst vor menschenfressenden Dämonen beiderlei Geschlechts, da ja beide Geschlechter ihnen wegen ihrer großen Geschlechtsteile unheimlich sind. Und wenn ein Mann klagt, daß ein phallischer Dämon ihn verfolgt und fressen wolle, so ist die Ähnlichkeit dieser Befürchtung mit paranoischen Wahnideen ja wirklich sehr groß. Die so überaus häufige Phantasie von dem als Wurfgeschoß verwandten magischen Knochen ist überhaupt schon fast das Symptom einer leichten Paranoia. — Dem Opfer dieser Verfolgung erscheint im Traum sein Feind, der aus dem Penis Samen und aus dem Anus Exkremente nimmt und auf den Träumer wirft. Dann nimmt er den magischen Knochen und zielt damit auf den Träumer, den Knochen gewöhnlich so haltend, wie wenn er eine Verlängerung des Gliedes wäre. Der Knochen wird dann in den Körper seines Feindes eindringen und, wenn er nicht durch einen anderen Zauberer wieder entfernt wird, den Tod des Feindes hervorrufen. Es ist deutlich, daß die passiv-homosexuellen Wünsche des Träumers (Exkremente, Samen) hier als Mordwünsche eines anderen Mannes erscheinen, wobei der Projektionsmechanismus ganz derselbe ist wie bei der typischen Paranoia. Die Analogie geht sogar noch weiter, insofern Schreber und andere Paranoiker von „Strahlen" sprechen oder sogar von „Samenstrahlen", die ihre angeblichen Verfolger gegen sie aussenden, ganz wie der Zauberer Samen, Exkremente und schließlich den Knochen wirft.

---

1) Freud: Untersuchungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia. Ges. Schr. Bd. VIII.

Im täglichen Leben, insbesondere in der vorherrschenden Form des Humors, ist Projektion etwas sehr häufiges. Der projizierte Inhalt ist fast immer erotischer Natur, und während jeder ängstlich darauf bedacht ist, erotische Impulse, die ihm selber zugesprochen werden, abzuleugnen, sind die erotischen Impulse der anderen das beliebteste Gesprächsthema. Als ich z. B. einmal mit Hilfe von Kanakana und Pukutiwara dabei war, *altjiranga mitjina*-Mythen aufzuschreiben, stieß eine neue Gruppe von Pitchentaraleuten zu uns. „Stört uns bloß nicht“, sagte Kanakana, „geht lieber ins Lager und vögelt“! Rungurkna, einer meiner Boys, drückte sein Mißfallen über die Unzuverlässigkeit, mit der Merilkna seine Verabredungen mit mir einhielt, mit den Worten aus: „Dieser Merilkna! Immer muß er ficken“! Der alte Yirramba pflegte, wenn ihm einer seine früheren Abenteuer vorhielt, rundweg alles abzuleugnen, indem er sagte: „Ach wo, ich bin ein Paltara, ich hab' nur ein kleines Glied, aber ihr Mbitjanas habt große!“

b) Das Ich und die Außenwelt.

Man findet manchmal bei Ethnologen und auch bei Psychoanalytikern die Annahme, daß der Primitive weniger an die Außenwelt angepaßt wäre, als wir es sind, und daß das Realitätsprinzip sich in der Geschichte der Zivilisation auf eine langsame, aber stetige Weise entwickelt hätte. Wie dem auch sei, wenn man sieht, daß bei einem bestimmten Volke das Ich in seinem Abwehrkampf gegen das Es leichtere Waffen benutzt, so muß man, scheint es, daraus folgern, daß es für seinen Kampf mit der Umwelt umso mehr Energie zur Verfügung hat.

Wenn man in der Zeit der Dürre durch die zentralaustralische Wildnis reitet, möchte man glauben, in einem Land zu sein, wo das Leben geradezu erloschen ist. Sand, Dornensträucher und wenige Bäume und Büsche sind alles, was man sieht. Und doch bekommt der Eingeborene es fertig, eine ganze Reihe eßbarer Dinge in dieser unfruchtbaren Umgebung zu finden, und fristet, wenn er kein größeres Wild bekommen kann, sein Leben von Eidechsen und Raupen. Wie jedes andere menschliche Wesen liebt der Eingeborene seine Heimat. Sein Gesicht leuchtet auf, wenn er von dem Platz spricht, wo er sich inkarnierte, oder von anderen Plätzen mythischer Bedeutung. „*Tmara knarra*“ oder „*ngurru puntu*“ sagt er, „ein großer Ort“! Kommt man dann zu diesem „großen Ort“, so hat er höchstens eine Handvoll Bäume und ein paar Felsen und vielleicht noch ein bißchen Wasser zu seinem Ruhme aufzuweisen. Doch hat Ltalaltuma für den Aranda

oder Ilpila für den Yumu denselben Gemütswert wie London für den Engländer oder Paris für den Franzosen.

Um diese Empfindungen verstehen zu können, müssen wir uns zweier Tatsachen erinnern: Das eine ist der konzentrische Kreis, der in den Zeremonien immer wiederkehrt. Die konzentrischen Kreise aus Adlerdaunen heißen im Sand *ilpintira*, auf der Vorder- oder Rückseite des Novizen bei der *inkura*-Feier *apmoara*. Konzentrische Kreise sind auch das typische Ornament der *tjurunga*. Auf den *tjurungas* wird es gewöhnlich als die Darstellung eines *tmara* (Platz oder Lager) erklärt, wo die totemistischen Ahnen sich eine Zeitlang aufgehalten oder eine Zeremonie veranstaltet haben. So erklären sie einen der konzentrischen Kreise auf den *tjurungas* als Ilpila, den anderen als Putati, weil die Ahnen von Ilpila nach Putati gewandert seien. Das *ilpintira* oder Grundzeichen hat besonders enge Beziehungen zu der Endzeremonie der Initiation, die *inkura* oder Loch genannt wird. Ein wesentlicher Zug dieser Zeremonie ist der in einem Loch sitzende Mann. Aber wie mir einer meiner besten Gewährsmänner erklärt, ist *inkura* die Abkürzung von *ilpa-inkura*, was „Gebärmutter, Loch" bedeutet. Diese Deutung bestätigt sich umso mehr, als man weiß, daß das beliebteste Ornament, die konzentrischen Kreise, *apmoara* genannt wird, was gleichfalls „Mutterleib" heißt. Zu dem gleichen Ergebnis wären wir gekommen, wenn wir einige der Spiele Depitarinjas beschrieben hätten, in denen die Erde auch das Symbol des Mutterleibes darstellt. Yirramba hebt bei der Erzählung seines Traumes von den *alknarintjas* hervor, wie glücklich er war, als er in Gestalt eines *tjurunga* in die Erde eindrang. Auch in Zentralaustralien wird die Mutter Erde von ihren Kindern geliebt, obwohl sie keineswegs ein fruchtbarer Garten ist, sondern eine unendliche Sandwüste. Und wir müssen daher annehmen, daß die Aranda und Luritja die ihrer Umgebung zugewendete Liebe und Energie aus der genitalen Libido beziehen.

Weiters dient allen diesen Stämmen als Hauptwaffe im Kampf gegen ihre Umwelt nicht der Bumerang, sondern der Speer. Eine besondere Sorgfalt wenden sie darauf, ihre Speere in Ordnung zu halten, und ehe sie einen neuen Lagerplatz aufsuchen, setzen sie ihre Speere instand. In der Symbolik der Träume und Spiele, in der Sprache des Rituals und in vulgären Wendungen ist der Speer das meist gebrauchte Penissymbol. Bedenken wir, daß die Umwelt als Mutterleib und der Penis als das Mittel zu seiner Bewältigung erscheint, so dürfen wir überzeugt sein, daß sich daß Ich in seinem Kampf mit der Welt phallischer Libido bedient. Wenn die von

Ferenczi aufgestellte Beziehung zwischen dem „erotischen Realitätssinn“ und dem Realitätssinn überhaupt zu Recht besteht, muß man die allgemeine Ansicht, daß der Primitive an seine Umwelt nicht voll angepaßt sei, korrigieren und zugestehen, daß die Zivilisation keinen Fortschritt in Richtung auf eine bessere Wirklichkeitsanpassung mit sich gebracht hat.

Die Genitalisierung der Umwelt und die Umwandlung phallischer Es-Triebe in Ich-Strebungen ist wahrscheinlich der Kernpunkt, um den sich in der steinzeitlichen Gesellschaft das Ich kristallisiert hat.

Genitalisierung ist also die wichtigste Waffe des Ichs im Kampf mit der Realität.

Draußen im Busch, umgeben von Yumu-, Pindupi- und Pitchentarakindern, hatte ich die beste Gelegenheit, die Reaktionen eines primitiven Ichs auf die Realität zu studieren. Denn die Spielzeuge, die ich vor sie hin auf den Sand legte, waren sicherlich etwas völlig Neues für sie. Es ist daher sehr wahrscheinlich, daß ihre Reaktionen im wesentlichen eine gedrängte Wiederholung der Anpassungsvorgänge waren, die sich im Kind während seiner Entwicklung von der Geburt an bis zur Reife abspielten, und die aus einem hilflosen Säugling einen wirklichkeitsgerechten Menschen werden ließen.

Die erste Reaktion war die einer großen, allgemeinen Ängstlichkeit. Langsam nur kommen sie näher heran und beginnen zu erkennen, wovor sie eigentlich erschraken. Ihre Auffassung von den Spielzeugen ist eine durchaus animistische. Sie sprechen mit der Schlange und dem Affen und bedrohen sie. Der Affe soll den Stock, den er hält, fallen lassen, oder sie werden ihm den Arm brechen. Die Schlange soll ja nicht versuchen, sie zu beißen, sonst werden sie sie töten. Im nächsten Stadium fangen sie an, auf Einzelheiten aufmerksam zu werden. Wo frißt die Schlange und womit defäziert sie? Die quietschende Gummipuppe mit dem Loch auf ihrer Rückseite spricht, ißt und defäziert durch dieses Loch. Dann versuchen sie, die Puppe mit den getrockneten Früchten, die ich ihnen gegeben hatte, zu füttern. Aber die wichtigste Frage bleibt immer: Wo kommen die Exkremente heraus? Und es ist wirklich sehenswert, welch tiefe Verwirrung sich auf ihren Gesichtern malt, wenn sie eine vollkommen glatte Oberfläche finden, die nichts aufweist, was als Mund, Anus, Vagina oder Penis gedeutet werden könnte. Aber immer finden sie einen mehr oder weniger geschickten Ausweg aus der Schwierigkeit. Die Papiertrompete und die Schlange werden in erster Linie als Penissymbole verwandt und an die eigenen Genitalien gehalten. Alle anderen Gegenstände, auch die gänz-

lich ungeeigneten, kommen nach und nach daran und werden als *kalu* (Penis) bezeichnet und dementsprechend benutzt. Schließlich sehen wir die ganze Gruppe von fünfzehn Kindern, Mädchen und Jungen, mit irgendeinem künstlichen *kalu* zwischen den Schenkeln herumlaufen, sich gegenseitig verfolgen und von den *kalus* den Gebrauch machen, den man natürlicherweise von einem Penis macht. Am Ende sind alle restlos glücklich. Und sie dürfen es auch sein; denn sie haben das erreicht, worum wir uns alle bemühen, sie haben die Umwelt verändert und die Realität zu einer Lustquelle gemacht. Jeder Gegenstand, aus dem sich keine Lust gewinnen läßt, stellt eine Aphanisisdrohung dar (Jones), mahnt an die Gefahr, jede Möglichkeit zum Lustgewinn einzubüßen. Er muß daher libidinisiert und in ein lustspendendes Objekt verwandelt werden, so daß die Angstspannung verschwindet. Die Einzelheiten des Vorgangs entsprechen der Libidoentwicklung in der Ontogenese. Zuerst ist das Objekt mit Libido in allgemeiner und diffuser Form besetzt, dann mit oraler und analer Libido und schließlich mit Libido der höchsten Entwicklungsstufe, d. h. mit genitaler.

Hier müssen wir uns auf einen Einwand gefaßt machen: Wie können wir behaupten, daß Leute, die ihre Lebensmittelversorgung durch gewisse Gesänge und Zeremonien zu verbessern glauben, die meinen, daß ein Mensch Regen „machen" kann, und die sich einbilden, eine Krankheit heilen zu können, indem sie aus dem Patienten einen imaginären Knochen herausziehen, wie können wir behaupten, daß solche Menschen realitätsgerecht handeln und somit eine gute Anpassung an ihre Umgebung besitzen?

Der Leser, der sich diese Argumente zu eigen macht, übersieht, daß man mit ihnen die Unangepaßtheit der ganzen Menschheit mit Ausnahme der wenigen atheistischen Gruppen, wie sie sich nur in den Zentren der Zivilisation finden, beweisen könnte. Immer noch ist es bei uns Brauch, um Regen und gute Ernte zu beten, und ich weiß nicht, inwiefern diese zivilisierte Form von Magie eine größere Wirkung auf die Natur tun sollte als ihre totemistische Vorgängerin, oder warum die *Christian Science* ein erfolgreicheres Heilverfahren sein sollte als Aldingas Operationen mit dem *nankara*-Stein. Unser hochzivilisierter Leser hat sich durch eine Rationalisierung täuschen lassen. Die Zeremonien haben nämlich in Wirklichkeit ganz andere Zwecke als die ihnen offiziell zugeschriebenen; sie haben zwar keinen Einfluß auf die äußere Natur, aber sie dienen der Sublimierung gewisser Libidoquanten und sind auf diese Weise dem Eingeborenen in der Bewältigung seiner täglichen Lebensaufgaben von Nutzen. Sie entziehen

seiner praktischen Betätigung keine Energien, und er ist darum kein weniger tüchtiger Jäger, weil er zuvor auf magische Weise versucht hat, die Menge des Wildes zu vermehren.

Gewiß erlauben die Arbeitsmethoden der Zivilisation, wie Bewässerung, Ackerbau und Viehzucht, eine viel dichtere Besiedlung des Landes, aber der zivilisierte Mensch setzt sich überhaupt auf eine grundsätzlich andere Weise mit der Umwelt auseinander. Er paßt sich nicht der Natur an, sondern er paßt die Natur seinen Bedürfnissen an. Das Tier ist wesentlich autoplastisch, der zivilisierte Mensch alloplastisch, während der primitive Mensch irgendwo zwischen diesen Grenzfällen steht. Aber ich meine, wir haben für unseren Triumph auch einen hohen Preis gezahlt. Um die Fähigkeit zu erwerben, die Natur umzugestalten, haben wir uns zunächst selbst umgestalten müssen: denn die Fortschritte, die die Zivilisation seit der Zeit des Totemismus gemacht hat, beruhen ganz und gar auf der Bildung eines analen Charakters. Ackerbau, Handel, Viehzucht, jede Art der Vorsorge auf weitere Sicht und Sauberkeit waren nur möglich, nachdem in der Charaktergestaltung eine neue Ära begonnen hatte.

Das Ich ist aber nicht nur das der Außenwelt zugewandte Exekutivorgan unserer Gesamtpersönlichkeit, sondern eben auch ein Teil unseres psychischen Organismus, dem eine bestimmte Libidobesetzung zukommt.

c) Narzißmus.

Wenn das Verhältnis, das ein Mensch zum Spiegel hat, als ein Gradmesser für seinen Narzißmus betrachtet werden darf, dann sind die Mädchen und Jungen des Arandastammes sicher im höchsten Maße narzißtisch. In unserer Küche hing ein Spiegel — und so gut wie immer war darauf der Abdruck eines Mundes zu sehen. Die Mädchen schauten ihr Spiegelbild mit zärtlichen Blicken an und küßten es leidenschaftlich. Depitarinja und die anderen Kinder machten dasselbe mit dem kleinen Spiegel, der zu unserem Spielzeug gehörte. Jeder Aranda oder Luritja hat eine hohe Meinung von seinen körperlichen Vorzügen und wird in dieser Hinsicht nie durch Minderwertigkeitsgefühle beeinträchtigt. Als der alte Mulda von einer besonders schönen Geistererscheinung aus einem seiner Träume erzählte, antwortete er auf die Frage, wie denn die Traumerscheinung eigentlich ausgesehen habe: „Es war ein schöner Mann, so wie Wapiti und ich, als wir noch jung waren."

Jeder Eingeborene von Zentralaustralien führt ein Doppelleben, als „*rella ndurpa*", d. h. als sichtbaren realen Menschen, sehen wir ihn durch den

Busch wandern oder die Arbeit für die Weißen tun, wofür er seine Ration erhält. Aber als *ngantia*, d. h. verborgener Mensch, hat er nie die Stammhöhle und die *tjurunga* verlassen. Es ist noch nicht ganz klar, was *ngantia* eigentlich bedeutet. Einmal soll *ngantja* einen Vorfahren bezeichnen, der ein *tjurunga* wurde, ein anderes Mal finden wir *ngantja* gleichbedeutend mit Seele. In Wirklichkeit stimmt keine der beiden Deutungen. Denn während der „Geist" (*ltana*) eines Menschen am ganzen Körper rot und schrecklich anzusehen ist, sieht der *ngantia* dem wirklichen Menschen, so wie er auf der Höhe seines Lebens aussieht, gleich. Der Mensch stirbt, aber der *ngantia* ist unsterblich. Während es meistens so dargestellt wird, daß die Frau den Mann selbst erblickt, wenn er den *namatuna* schwingt und ein *ilpindja* macht, um sie zu gewinnen, so berichtet Tnyetika, daß es der *ngantja* ist, den sie sieht. Während der Mann den *namatuna* schwingt, tut der *ngantia* dasselbe und er sei es auch, der der Frau im Traum erscheint. Sie geht dann zu dem Mann, der den Zauber vornimmt, und nachdem sie geheiratet haben, hat sie noch einmal denselben Traum von dem *ngantia*, der den *namatuna* schwingt. Mit dieser Erscheinung geht das Kind in die Mutter ein. *Alknerama* sagen die Aranda, d. h. „Augen bekommen", ein Ausdruck, der sowohl das Eingehen des Kindes in die Mutter als auch das Herauskommen, das Geborenwerden, bezeichnet. Doch der alte Mann, der nach dem Tode des alten Yirramba die einzige noch lebende Autorität auf diesem Gebiet ist, sagt: Eine Frau könne auch eines Mannes *kuruna* (Seele) im Traum sehen und das Kind könne geboren werden, nachdem sie mit diesem Manne zusammen gewesen sei. Beide, der *ngantja* sowohl als auch der *kuruna*, sind Doppelgänger und beide sehen dem wirklichen Mann völlig gleich. Aber während der *kuruna* dem Mann überallhin nachfolgt, sieht man den *ngantja* meist aus der Höhle kommen. Am ausführlichsten haben uns die Mularatara und Pitchentara über diesen Gegenstand informiert. Den *ngantja* eines anderen nennen sie „gleich ihm", ihren eigenen nennen sie „gleich mir".

Jedes neue Leben beginnt in dem *kuntanka* (*tjurunga*), und der *kuntanka* liegt in der Höhle des Totems. Zwei kleine *iti-iti* (ungeborene Kinder) kommen aus der *kuntanka* hervor. Sie spielen wie richtige Kinder und werfen mit ihren Stöcken nach einander oder nach den Vögeln, die sie sehen. Wenn sie dann ihren zukünftigen Vater sehen, setzt sich das eine Baby auf seine Schulter, während das andere weiter wandert. Während der kleine Junge, nachdem er vom Vater in die Mutter gekommen ist, in ihrem Schoß zu wachsen beginnt, wächst der andere, der *paluru*

nguampa, in der heiligen Höhle. Der *paluru nguampa* folgt seinem menschlichen Doppelgänger und warnt ihn vor drohenden Gefahren, indem er ihm einen Schauder über den Rücken laufen läßt. Wenn das Kind stirbt, setzt sich der *nguampa* wieder auf die Schultern des Vaters, geht in die Mutter ein, das gleiche Kind wird noch einmal geboren und ein zweiter Doppelgänger kommt aus der *kuntanka* hervor. Wenn ein erwachsener Mann stirbt, dann verbündet sich sein Doppelgänger mit dem seines Bruders und dieser wird von da ab von zwei *nguampas* beschützt. Der *nguampa* folgt dem Mann, zu dem er gehört, wie ein Schatten. Als daher Kanakana schlief, konnte Pukutiwara seinen *nguampa* am Feuer sitzen sehen. Der *kurunpa*, d. h. die Seele, kann zeitweise den Körper verlassen und sieht dann seltsame Orte im Traum, während der *nguampa* dableibt, um den Schläfer vor all seinen Feinden zu beschützen. Der *nguampa* hat einen zweiten *kurunpa* in Reserve, und wenn der Mann seinen eigenen *kurunpa* verliert, dann gibt ihm der *nguampa* seinen Reserve-*kurunpa*. Der *nguampa* ist wie ein *puli* (Fels), voller *kurunpas*, und wenn er seinem menschlichen Doppelgänger von seinem Reichtum abgibt, so behält er doch immer noch genug davon.

In der eben erzählten Fassung scheint der Ahne, der *tukutita*, keine Rolle bei der Geburt zu spielen; der *nguampa* scheint alles allein zu machen. Der wesentliche Unterschied zwischen *tukutita* und *nguampa* besteht darin, daß der *tukutita* ein erwachsener Mann ist, während der *nguampa* eines Säuglings auch ein Säugling ist. Doch die gleichen beiden Leute, Kanakana und Pukutiwara, erzählten mir noch eine andere Geschichte: Wenn aus einem *tukutita* ein *kuntanka* wird, dann ist dieser Stein oder dieses Holz voll von *iti-iti* (Kinderkeimen). Aus dem *kuntanka* kommen die *iti-iti* heraus und laufen herum wie die *tukutita* selbst, d. h. wie große Leute mit einem Speer und allem, was dazu gehört. Wenn der *tukutita* in die Mutter hineingehen möchte, wird er wieder klein. — Dann kennen wir die Geschichte noch in der Fassung der Pindupi und Yumu: Wenn der Ahne das *namatuna* (*mandagi*) schwirren läßt, splittern zwei Wesen von ihm ab, von denen das eine in die Mutter hineingeht und das andere sich in die heilige Höhle begibt. Auf dem Grund der Höhle befinden sich die *kuntanka* und unter diesen die Doppelgänger der wirklichen Menschen. Diese Doppelgänger lehren in der Höhle die Seelen (*kurunpa*) tanzen und die Liebeszauber und Zeremonien ausführen. Urantukutu träumte einmal, sein *kurunpa* hätte seinen Körper verlassen und sehe zwei Doppelgängern zu, die sich in der Höhle mit *kurunpas* haschten. Er selbst

lag auf dem Rücken und ließ seinen Körper mit *wamulu* (*andatta*, Adlerfedern) schmücken. Aber als er aufwachte, konnte er sich nicht mehr an das Muster erinnern. Der eine Doppelgänger sah aus wie er selbst, der andere wie sein jüngerer Bruder.

Es ist ganz sicher, daß mit diesen „verborgenen" und dem Menschen gleich sehenden Wesen wirklich das gemeint ist, was wir „Doppelgänger" nennen. Wir haben uns selbst viel zu lieb, als daß wir die Möglichkeit unseres Todes zulassen oder verstehen könnten. Und da uns die Wirklichkeit belehrt hat, daß unser Körper vergänglich ist, so wünschen wir uns — und dieser Wunsch wird zum Glauben — ein geheimnisvolles Schattenbild unserer selbst aus unvergänglicher Substanz, ewig wie ein Fels und angefüllt mit Lebenskeimen. Diese Wunschgebilde wurzeln trotz ihrer Entstehung aus der Phantasie fest in der Wirklichkeit. Es ist ja wahr, daß wir ein Doppelleben führen, das eines wirklichen Menschen und zugleich das eines unsichtbaren Wesens. Denn obwohl sich das Ich unter dem Einfluß der Außenwelt entwickelt, bleibt das Es immer in der Höhle des Mutterleibes und tut nichts anderes, als mit dem Penis (*tjurunga*) in der Höhle, d. h. in der Vagina, spielen. Genau wie die Psychoanalyse annimmt, daß das Ich und das Es aus der gleichen Wurzel entspringen, so gibt uns diese Theorie der Primitiven zwei Wesen, ein reales und ein verborgenes, als Absplitterungen des einen *tjurunga*. Das Ich, geliebt vom Es, oder der wirkliche Mensch, betreut und beschützt von dem verborgenen Ebenbild, — das ist eben die Beschreibung dessen, was wir unter Narzißmus verstehen. Aber so wie in der Analyse die ökonomische Aufteilung der Libido zwischen Narzißmus und Objektliebe ein sehr kompliziertes Problem darstellt, das sich überallhin verzweigt, so ist auch für die Psychologie dieser Stämme die Existenz dieser narzißtisch geliebten Doppelgängerfiguren höchst bedeutsam.

Den *ngantja* finden wir immer in engster assoziativer Verbindung mit dem *tjurunga* und mit der Fortpflanzung. Insbesondere identifizieren die Frauen den *ngantja* mit dem *mamu*, dem phallischen Dämon, der ihnen immer in der Gestalt eines Mannes erscheint, der mit ihnen geschlechtlich verkehren will. Wenn der *ratapa* in die Mutter eindringt, so verwandelt sich ein Erwachsener in ein kleines Lebewesen; wir müssen uns da an den Gedanken von Ferenczi[1] erinnern, daß der Mann beim Koitus sich mit dem Sperma identifiziert und so in den Mutterleib eindringt. Und so

1) Ferenczi, Versuch einer Genitaltheorie. 1924, S. 87.

wie der „Verborgene“ ständig unter dem *tjurunga* wohnt, so ist auch das Es, der ursprüngliche und ererbte Teil unserer Persönlichkeit, nichts anderes als die genitale Strebung, „der Penis“. Der „Verborgene“, das ist der *Elan vital*, die Libido des Stammes, — und das Individuum ist nur ein Span des alten Stammes. Als ein *rella ndurpa* mögen wir zugrunde gehen, aber als *ngantja* sind wir unzerstörbar wie der Felsen, ja ein unerschöpflicher Lebensquell.

Mit seiner in einer gesunden Grundlage von Narzißmus wohlverankerten Persönlichkeit ist der Zentralaustralier an die Wirklichkeit in ausgezeichneter Weise angepaßt. In einer Reihe interessanter, auf klinischer Erfahrung beruhender Arbeiten hat Federn zu zeigen versucht, daß der Verlust des Wirklichkeitsgefühls und die Bildung einer Phantasiewelt, die nur von blassen Schemen bevölkert ist — wie wir dies bei manchen Psychosen beobachten können —, durch Projektion eines endopsychischen Phänomens, nämlich des Verlustes narzißtischer Libido, ausgelöst werden. Für die Zentralaustralier ist die Welt in höchstem Maße wirklich und von stärkstem Interesse, denn immer schützt der *ngantja* den *rella ndurpa* und ihre natürliche und ursprüngliche Selbstliebe ist die Quelle ihrer Kraft.

3) Das Über-Ich

a) Das Über-Ich und der *tjurunga*

Unsere Individualität ist das Ergebnis des Zusammenwirkens dreier autonomer Faktoren, des Es, des Ichs und des Über-Ichs, d. h. grob gesagt, unserer Wünsche, der Wirklichkeit und unserer moralischer Hemmungen. Ehe wir nicht das Über-Ich eines Individuums verstanden haben, wissen wir noch nichts über die charakteristischen Züge seiner Persönlichkeit und in noch höherem Maße gilt dies von einer sozialen Gruppe. Wir haben eine ungefähre Vorstellung davon, wie dieser Teil der Persönlichkeit, das Über-Ich, im Laufe der Entwicklung des Einzelnen erworben wird. Das männliche Kind introjiziert die ihm von außen in Gestalt von Vater und Mutter drohenden Gefahren und erwirbt dadurch seine intrapsychischen Konflikte. Der eine Teil seiner Persönlichkeit fährt fort, den ursprünglichen Strebungen zu folgen, der andere tut alles, dem entgegenzuwirken. Die Beziehungen zwischen dem ursprünglichen und unveränderten Ich und dem abgespaltenen Teil unserer selbst, dem Über-Ich, geben Anlaß zu vielfältigen komplizierten seelischen Situationen, und sie bilden das entscheidende Moment, das die Geschicke des Individuums bestimmt.

Der alte Renana hatte mir einige *tjurungas* verkauft. Er konnte das in voller Übereinstimmung mit seinen gegenwärtigen Überzeugungen tun, denn er ist Christ und sogar ein Führer in der christlichen Gemeinde. Aber ehe er getauft wurde, hatte er alle Jünglingsweihen empfangen und ist daher in der Tiefe seines Herzens und in seiner innersten Überzeugung ein Aranda vom alten Stamme geblieben und wird es auch bleiben bis zu seinem Tode. Nachdem er mir die *tjurungas* gebracht hatte, hatte er folgenden Traum:

Mein Vater kam zu mir ins Lager und sagte: ‚Bringe die drei tjurungas in die arknanaua zurück'. Ich sagte: ‚Nein, ich will sie nehmen'. Da nahm er einen Feuerbrand und verbrannte mir den Rücken.

Der *tjurunga*, den er mir damals brachte, war ein *jiramba* (Honigameise). Es war seines Vaters *tjurunga*, und darum nannte er ihn *aranga* — d. i. Großvater. Als sein Vater noch lebte, pflegte er zu Renana zu sagen: „Geh nicht zu den *ltata*, nimm nicht anderen die Mädchen weg, sonst werden sie dich töten. Heirate das Mädchen, das *lelindja* zu dir ist (d. h. dir versprochen), und laß die anderen laufen." Einige Wochen nach diesem Traum träumte er den folgenden:

Eine große Menschenmenge kam vom Süden her aufwärts durch das Bett des Finke River. Ihr Führer war der berühmte Häuptling Kapiloru (ewiges Wasser). Sie schrieen pau-pau und dann teilten sie sich in zwei Haufen, um das Lager anzugreifen. Einige von ihnen hatten doppelte waningas auf ihren Köpfen. Eine alte Frau schrie ‚hai hai! Geht zurück' und sie zogen sich zurück. Sie lief mit einem Feuerbrand hinter ihnen her und verbrannte ihnen die waningas.

Dieser Kapiloru war ein sehr großer Häuptling der südlichen Luritja und ein guter Freund von des Träumers Vater. Jeder, der ein *nankuru* (große Initiationsfeier) zu veranstalten wünschte oder eine Blutracheexpedition organisieren wollte, mußte erst seine Erlaubnis einholen.

Drei Wochen später verkaufte Renana mir einen Schlangen-*tjurunga* und hatte den folgenden Traum: *Ich sah zwei Kamele, eins sehr groß, mit langen Rücken und zwei Höckern, das andere ganz klein. Das große Kamel sprach wie ein Mensch und hatte ein Gesicht wie ein Hund. Zwischen seinen Beinen* — der Träumer zeigt dabei seinen Penis — *trug es einen kleinen Dingohund mit sehr langer Nase. Das Kamel sagte zu dem Dingo: ‚Geh und beiße diesen Mann.' Der Hund sprang auf mich zu, aber als er mich erreichte, war es kein Hund, sondern ein altes männliches Känguruh."* Das Kamel erinnerte ihn an die *erintjas* (Teufel), von denen sein Vater

oft zu erzählen pflegte. *Erintjas* und Kamele kämen von der großen *laia* (See). Ein *erintja* dringe in den Menschen ein und töte ihn. Andere sähen einem Dingo ähnlich, und diese bissen einen Menschen in zwei Teile.

In allen drei Träumen wird er von seinem toten Vater angegriffen, der ihm das eine Mal in seiner natürlichen Gestalt erscheint, das andere Mal als dessen Freund und Mithäuptling Kapiloru, und das dritte Mal als großes Kamel. Nataniel, der Christ, beraubt die heiligen Höhlen und händigt die *tjurungas* dem weißen Manne aus, Renana aber, der Häuptling von Arolbmolbma, fühlt sich dabei nicht ganz wohl. Das Gewissen, durch den Vater repräsentiert, hat zu der Angelegenheit etwas zu bemerken. Da gibt es zwei Formen der Auflehnung gegen die väterliche Autorität, zwei Dinge, die ihm sein Vater verboten hat. Das eine ist, die *tjurungas* aus der Höhle wegzunehmen, das andere, Mädchen nachzulaufen, die anderen Männern gehören. Die beiden verbotenen Handlungen müssen letzten Endes auf das gleiche hinauslaufen. Es ist gefährlich, einen Mann von seinem Mädchen zu trennen, den *tjurunga* = väterlichen Penis (Großvater) aus der Vagina zu nehmen. Tut er das, so wird etwas wie eine Schlange oder ein Hund oder ein phallischer Dämon aus des Vaters Phallus hervorkommen und ihn beißen. Die Luritjas, die durch das Flußbett marschieren mit ihrem großen „Wasserhäuptling", können als eine Art von Flutwelle betrachtet werden. Die alte Frau, die sie verjagt, erinnert an die alte Mutter des Träumers. Als er noch ein Kind war, war er viel mehr mit seiner Mutter als mit seinem Vater zusammen, und auch jetzt wohnt er mit der Mutter. Des Vaters Schlange oder Flutwelle oder Feuerbrand ist eine Gefahr für das Kind, und es flüchtet davor zu der Mutter.

In dieser Reihe von Träumen sehen wir das Über-Ich in Tätigkeit und wir sehen auch etwas von seiner Entstehung. Wenn Renana etwas tut, womit der Vater nicht einverstanden ist, so handelt er gegen einen inneren Trieb, gegen den Wunsch, den Vater zu lieben und ihm zu gehorchen d. h. gegen sein Über-Ich.

Der manifeste Anlaß jeder dieser Träume war das Weggeben eines *tjurunga*. Das ist nicht merkwürdig, denn der *tjurunga* ist eine Art materialisierter Stammesmoral. Kämpfe sind ausgefochten worden wegen eines wirklichen oder angeblichen Verstoßes gegen das Ritual, das mit diesen Symbolen zu tun hat, und der Austausch von *tjurungas* zwischen zwei verbündeten Gruppen ist der denkbar größte Freundschaftsbeweis. Wir haben daher Gründe, anzunehmen, daß eine Erforschung des Ursprungs der *tjurungas* auch einiges Licht auf die Entstehung des Über-Ichs werfen wird. Denn wir dürfen nicht

vergessen, daß die Bedeutung des Über-Ichs, ausgedrückt in der Sprache des täglichen Lebens, die folgende ist: Vorschriften und Regeln für den Lebenswandel, von den Eltern gegeben und vom Kinde akzeptiert. Aber jeder, der das Leben dieser Stämme studiert hat, wird mir beistimmen, wenn ich sage, daß man für die Zeit vor der Pubertät kaum von solchen Regeln oder Vorschriften wird sprechen können, d. h. daß sie erst in Betracht kommen, wenn der Knabe seinen *tjurunga* bekommen hat. Ich will nicht behaupten, daß der Knabe vor dem Alter, in dem die Zirkumzision ausgeführt wird, kein Über-Ich besäße. Es entsteht allmählich aus kleinen Anfängen. Auch wenn das Kind noch klein ist, wird der Vater schon böse werden, wenn es den Koitus der Eltern belauscht, und es anfahren, wenn es einem *tjurunga* zu nahe kommt. Die bloße Tatsache, daß der Vater existiert, daß er etwas mit der Mutter zu tun hat, wird ein Ressentiment erzeugen, einen unbewußten Wunsch, zu töten, dann eine Furcht, getötet zu werden, und schließlich eine teilweise Identifizierung mit der gefürchteten Person.

Der ganze Prozeß lebt nun in dramatisierter Form im Pubertätsritual wieder auf. Der Pitchentaraknabe, dessen Einweihung ich mitansah, dachte, daß die alten Männer ihn töten wollten und erriet damit ihre unbewußten Absichten. Aber die libidinöse Identifizierung hat die ursprünglichen Triebe insoweit abgewandelt, daß sie ihre Söhne im gefährlichen Alter nicht wirklich töten und kastrieren. Sie werfen den Knaben in die Luft und schlagen ihn, sie lassen ihn Blut trinken und manchmal auch Exkremente essen, sie unterwerfen ihn einer Reihe von Fastenvorschriften und, vor allem, sie lassen ihn die Kastration erleben, soweit das möglich ist, ohne ihn tatsächlich zu kastrieren. Ich habe von Jungens gehört, die immer, wenn mehrere alte Männer versammelt waren, fortgelaufen sind, und zwar aus Angst, daß die Zirkumzision und Subinzision ihnen den Penis allzusehr zerstören könnte. Als Vergütung für all diese Leiden wird der Knabe nach der Jünglingsweihe Eigentümer von zwei *tjurungas*, des *namatuna* oder Grasschlägers, der dazu dient, Frauen zu bezaubern, und des *tjurunga mborka* oder Körper-*tjurunga*, von dem man dem Jungen sagt, es sei sein zweiter Körper.

Wenn der Junge diese *tjurunga mborka* verlöre, so wäre das eine sehr ernste Sache — die alten Männer würden ihn oder seinen Vater töten. Wenn man den Verlust des *tjurunga* als eine Symptomhandlung auffaßt, so kann man aus dieser Folge des Verlustes schließen, daß der *tjurunga* den Vater in Gestalt des Über-Ichs bedeutet, also einen zweiten Körper innerhalb des Menschen. Und wie das Über-Ich sich als Folge der Kastrationsdrohungen

entwickelt, so wird dieses materialisierte Über-Ich den Knaben nach einer symbolischen oder partiellen Kastration überreicht.

Wir können die Jünglingsweihe ebensogut als eine Dramatisierung der Über-Ich-Bildung wie als eine dramatisierte Darstellung der Verdrängung bezeichnen. Aber es ist vielleicht nützlich, wenn wir für einen Augenblick die Dinge vom Standpunkt der Über-Ich-Bildung aus betrachten. Der Knabe hat sein bisheriges Leben in enger Gemeinschaft mit der geliebten Mutter und mit dem Vater verbracht. Seine Haltung dem Vater gegenüber ist eine ambivalente, weil dieser für ihn das versagende Prinzip repräsentiert; freilich manifestiert sich diese Funktion des Vaters nicht durch ein systematisches Verhalten, sondern nur durch gelegentliche Temperamentsausbrüche.

Bei der Initiationszeremonie benimmt sich die Gesellschaft der Erwachsenen wie eine legale bewaffnete Macht, die bisher den rebellischen Gewalten nur gelegentliche Drohungen entgegengesetzt hat, die jetzt aber, da sie diese Gewalten anwachsen sieht, sich entschließt, einen ernstlichen Versuch zur Unterdrückung der Rebellion zu machen. In systematischer Weise bemüht man sich, dem Jungen beizubringen, was ihm zu tun verboten ist, d. h. man bemüht sich, die Abwehrkräfte in ihm wieder zu beleben, und zwar tut man das zu der Zeit, wenn das Eintreten der Pubertät zeigt, daß seine Sexualität nun ernst genommen werden muß. In dem kritischsten Augenblick wird durch die Übermittlung der Inkarnationslehre planvoll ein Verdrängungsschub in Bewegung gesetzt; denn gerade wenn die jungen Leute dabei sind, Vater zu werden, erzählen ihnen die ihre Vorrechte eifersüchtig wahrenden alten Männer, daß sie in Wirklichkeit überhaupt niemals Vater werden könnten, da nicht sie, die Jungen, die Kinder machten, sondern dies von den Vorfahren, den *tjurungas*, in der heiligen Höhle besorgt würde, die sie, die Alten, in dauerndem Gewahrsam haben.

Die ältere Generation handelt dabei unbewußt, oder es ist vielmehr so, daß sie ihre eigenen unbewußten Strebungen in dramatischer Form zum Ausdruck bringt. Und diese Dramatisierung liefert uns ein deutliches Bild von dem Verlauf des Verdrängungsvorganges. Sie beginnt mit der Zirkumzision, der symbolischen Kastration. Der nächste Schritt ist das Blutritual. Täglich lassen die Initiatoren, die „Väter", Blut aus ihren Adern auf die Körper der Jünglinge fließen. Sie müssen immer ganz mit Blut bedeckt sein. Und von Zeit zu Zeit müssen sie dieses Blut, das zu diesem Zweck in eine Baumrinde gegossen wird, auch trinken. Für dieses Ritual geben sie die Erklärung, daß die jungen Leute davon einen kräftigen Körper bekämen. Diese Erklärung meint dasselbe wie der Trost, mit dem Kanaka

einen Knaben nach der Zirkumzision beruhigte: „Nun bist du so, wie ich bin.“ Wenn er das Blut der Alten trinkt, so wird er selbst ein Alter. Das ist der Prozeß der Identifizierung. Sie leitet über zu der Bildung einer neuen Persönlichkeit innerhalb des Ichs, d. h. zur Bildung des Über-Ichs, das in den zwei *tjurungas* (Körper und Penis), die der Knabe von den Alten bekommt, materialisiert erscheint.

b) Über-Ich und Todestrieb.

Während wir bisher das Über-Ich als eine Einheit behandelt haben, werden wir jetzt den Versuch machen, diese Einheit in ihre Elemente aufzulösen und gleichzeitig auch das heikle Problem des Todestriebes in Angriff nehmen.

Der Todestrieb ist einer der Pfeiler, auf denen die metapsychologische Lehre der Psychoanalyse ruht. Im täglichen Leben manifestiert sich der Todestrieb nur in der Form des Aggressionstriebes oder in der eines introvertierten, auf teilweise Selbstzerstörung gerichteten Destruktionstriebes. Freud selbst erklärt den Sadismus als projizierten Todestrieb, während andere Autoren es vorziehen, den Masochismus als introvertierten Aggresionstrieb aufzufassen. Jedenfalls steht fest, daß die nach innen und die nach außen gewendete Aggression nur zwei Aspekte desselben Triebes darstellen.

Ein Arandamädchen in Herrmannsburg hatte einmal einem anderen Mädchen etwas Mehl gestohlen. Daraufhin nahmen beide je einen Stein und bearbeiteten sich damit gegenseitig die Köpfe. Dabei machte keine den Versuch, die Schläge der anderen zu parieren oder ihnen auch nur auszuweichen. Vielmehr schien jedes der Mädchen, wenn das andere zuschlug, seinen Kopf vorzustrecken, wie um die volle Wucht des Schlages abzubekommen, um dann, wenn die Reihe an sie kam, gleich hart auf die Gegnerin loszudreschen. Diese für Australien typische Kampfesweise zeigt, wie eng dort die Aggression nach außen mit der gegen das eigene Ich verknüpft ist.

Aber da unsere Aufgabe keine metapsychologische ist, sondern nur die, die Eingeborenen Zentralaustraliens psychologisch zu verstehen, besteht unsere Aufgabe darin, den Todestrieb von einem anderen Gesichtspunkt aus zu diskutieren, nämlich im Zusammenhang mit der Libido, dem Ich und dem Über-Ich. Wir haben schon bei der Erörterung der Heiratsgebräuche von der Verbindung zwischen Objekterotik und sadistischem Impuls gesprochen und ebenso von der phallisch-sadistischen Haltung des Ichs. Wir wollen jetzt die Funktion des Todestriebes oder Aggressionstriebes im Zusammenhang mit der des Über-Ichs verfolgen.

Wir feierten gerade die Jünglingsweihe eines Pitchentaraknaben. Ich hatte Kanakana mit meinem Gewehr ausgeschickt, ein Känguruh zu schießen, und als er abends heimkam, erzählte er uns, daß Pukutiwara tot sei.

An der Tatsache war nicht zu zweifeln, da das Heulen der Frauen alsbald die Behauptung bestätigte. Pukutiwara war also tot. Er war schon seit einiger Zeit krank gewesen, und der Medizinmann des Nambutjistammes hatte ihm eine Portion Stachelschweingras in der gehörigen, orthodoxen Weise aus der Nase gesogen; trotzdem war ihm nicht zu helfen gewesen. Der *tamu* und der *watjira* („väterliche Großväter“, Kreuzvettern) des Toten gruben ein Loch in die Erde; und dieselben Verwandten müssen dann auch den Toten mit aller möglichen Beschleunigung in dieses Loch legen. Als ich dazukam, lag der Tote auf dem Schoß seiner Witwe, auf der Seite, als wäre er eingeschlafen. Sie bedeckte seinen Mund mit der Hand, während seine Kinder und andere nahe Verwandte ihre Hände auf seinen Bauch legten. Aber unter den Leidtragenden war vielleicht nur einer wirklich traurig, Aldinga, der kleine Sohn des Toten, der seinen Vater immer an der Hand hielt und zu seinen Füßen im Sand zu spielen pflegte, wenn der Vater mir die Geschichten von den Wanderungen der Ahnen erzählte. Einiges von dem sonst bei den Aranda- und Luritjastämmen üblichen Zeremoniell fehlte in diesem Falle. Was wir sahen, war nur, daß die Frauen sich mit Kalk beschmierten und daß das Wehklagen einige Tage lang bei Sonnenaufgang und bei Sonnenuntergang wiederholt wurde. Nachdem sie dann das Eigentum des toten Mannes verbrannt hatten, zerstörten sie ihre Hütten und bauten sie auf der anderen Seite des Palmer wieder auf.

Aber diese Flucht vom Schauplatz des Todes, die einer inneren Flucht entspricht, nämlich dem Abzug der vorbewußten Besetzung von dem ganzen Komplex unbewußter Inhalte, schafft nur für eine kurze Zeit Ruhe. Bald hebt ein anderes Ritual an, und zwar besteht es aus dem jähen Wechsel von Selbstzerstörung und nach außen gewandter Aggression, der für das innere Verhalten der zentralaustralischen Gesellschaft nach einem Todesfalle so charakteristisch ist. Sie schneiden sich und töten andere zu Ehren des Toten. Die Pitchentara allerdings schneiden sich bei der Totenfeier nicht, und die Arandas sind gegenwärtig in einer so dekadenten Verfassung — die meisten sind Christen geworden —, daß ich die Beschreibung von Spencer und Gillen zitiere, um zu zeigen, was sich in der alten Zeit nach einem Todesfalle abspielte.

Die Schwiegersöhne des Toten, d. h. der wirkliche Schwiegersohn und alle Männer, die zu seiner Heiratsklasse gehören, dürfen bei der Totenfeier nicht dabei sein. Sie dürfen den Namen des Toten nicht mehr in den Mund nehmen und sie müssen sich selbst in die Schulter schneiden. Wenn der Schwiegersohn dies „Schneiden“ nicht gut und sorgfältig ausführt, so wird ein anderer Schwiegervater ihn bestrafen, indem er seine Braut einem anderen Manne gibt, um den Geist des toten Schwiegervaters zu besänftigen.[1] Dieses Schneiden wird *alula urparalama* genannt, das bedeutet: Blut (= Kummer) wegwischen. Der eigentlichen Bestattungsfeier folgt gewöhnlich eine weitere Zeremonie, die das Ende des Wehklagens bezeichnet. Bei dieser Zeremonie gibt es noch einmal eine große Zurschaustellung der Trauer. „Auf dem Wege zum Grabe wirft sich die Mutter mehrfach mit Wucht auf den Boden und versucht, sich mit einem Grabstock am Kopfe zu verwunden. Immer, wenn sie sich so an den Boden wirft, wird sie von zwei Frauen wieder aufgehoben, deren Aufgabe es ist, sie vor einer allzu gefährlichen Selbstverletzung zu bewahren. Aber wenn sie das Grab erreicht hat, ist ihr Körper doch nur eine Masse von Beulen und mit scharfen, dreikantigen Dornen bedeckt. Dort wirft sie sich nun über das Grab und wühlt die Erde mit ihren Händen auf, während die anderen Frauen buchstäblich auf ihr herumtanzen. Die Frauen steigern ihre Erregung zu einer Art Rausch, wobei sie ganz hemmungslos werden, z. B. in der Art, wie sie sich selbst durch Schneiden und Hacken verwunden.[2]“

Der zweite Bericht bezieht sich auf den Tod einer Frau. Dabei fühlen die Frauen das Bedürfnis, sich selbst zu bestrafen. Eines scheint hier deutlich, nämlich daß ein enger Zusammenhang besteht zwischen der Trauer, die sich in dem Wehklageritual ausdrückt, und der Selbstbestrafungstendenz. Wir können sagen, daß die Haltung des Schwiegersohnes eine ambivalente ist, denn einerseits ist er traurig, in der Person seines Schwiegervaters einen geliebten und geachteten Beschützer verloren zu haben, andrerseits ist er aber glücklich, den Mann losgeworden zu sein, den er in seinem Unbewußten als seinen größten Rivalen in der Liebe zu seiner Frau betrachten muß. Er ist sogar so glücklich, daß das Über-Ich Einspruch erhebt und es an der Zeit findet, daß er zum Ausgleich für die Erfüllung seiner rebellischen Wünsche bestraft wird. Wir dürfen auch nicht vergessen, daß der Schwiegervater der Mann ist, der bei ihm die Zirkumzision ausgeführt

1) Spencer und Gillen: The Arunta, II, 433.
2) Spencer und Gillen, ibid. II, 441.

und den er beständig mit Anteilen seiner Jagdbeute unterstützt hat. Sind diese Überlegungen richtig, so müssen wir zeigen können, daß: *a)* das Über-Ich eine enge Verbindung mit dem Schwiegervater hat; *b)* die Beziehung zum Schwiegervater, der ja auch ein Liebesobjekt ist, auf dem negativen Ödipuskomplex beruht (Homosexualität); *c)* der Grund für die Selbstbestrafung in einer positiven Ödipusstrebung liegt, kraft derer Schwiegervater und Schwiegersohn als Rivalen erscheinen.

Wir wollen nun, indem wir diese drei Forderungen im Auge behalten, in unserer Erzählung fortfahren. — Der Tod von Pukutiwara wird wie der jedes anderen verstorbenen Mannes auf Zauberei zurückgeführt, d. h. auf den Haß irgendwelcher menschlicher Wesen, die einem der anderen Stämme angehören. Ist man sich darüber klar geworden, um welchen anderen Stamm und um welche Individuen es sich handelt, so kann die Rache in Angriff genommen werden; und zwar kommen dabei zwei Rachemethoden in Betracht, entweder das *tnenka* (offener Angriff) oder das *leltja* (Rachezug eines Einzelnen). Im Mularatarastamm wird die Racheexpedition als eine Zeremonie des Schlangentotems angesehen oder genauer als eine Wiederholung dessen, was die Schlangenvorfahren einmal in der mythologischen Epoche getan haben. Diese Schlangenvorfahren lebten in Uluru, wo das Stammesgebiet der Matuntara endet und das der Mularatara anfängt. Was sie damals taten und was daher die Leute heute noch tun, wenn sie sich auf eine solche Expedition begeben, wird in dem heiligen Gesang erzählt, der diese Zeremonie begleitet. Ich gebe ihn in freier Übertragung:

„Wir sammeln uns zum Aufbruch. Wir laufen zusammen. Wir schmieren uns Kohle auf die Brust. Wir brechen auf, wir sammeln uns. O, der Speer!

Wir rotten uns zusammen. Wir schmieren uns Kohle auf die Brust. Der Speer fliegt und trifft wie eine Schlange den Feind. Durchstich den Penis mit einem Stock. Das krumme Subinzisionsloch. Das Blut spritzt aus dem Penis!

O scheue Bachstelze mit den runden weißen Augen!“

Sie singen diesen Sang in Gegenwart der Frauen, die aus einiger Entfernung zusehen. Zwei oder mehr Männer umtanzen einen Speer, wobei sie unmißverständliche Koitusbewegungen machen. In der Tat heißt auch dieser Teil der Zeremonie „mit dem Speer koitieren“, Wenn sie an den Vers kommen, in dem die Schlange erwähnt wird, müssen die Frauen sich ducken und ihren Kopf verbergen (*pupanyi*), denn jetzt kommt das Durchbohren des Penis und das Ausspritzen des Blutes, und dieser Teil der Zeremonie darf niemals von Frauen gesehen werden. Spencer und Gillen

beschreiben dieselbe Art, aus dem Penis Blut zu verspritzen, als einen Teil derselben Zeremonie bei den Aranda wie folgt: „Alle Männer standen auf, öffneten die Adern ihres Penis mit Hilfe scharfer Dornen oder zugespitzter Stücke, stellten sich paarweise einander gegenüber und ließen sich gegenseitig das Blut auf die Schenkel spritzen.“[1] Darauf laufen sie rückwärts, sodaß die Subinzisionsöffnung sichtbar wird, und dieser Teil des Rituals ist ganz besonders tabu für die Frauen, weil es das *ngallunga* des zentralaustralischen Zeremonienkomplexes ist. Bei beiden Stämmen hat das Ritual den ausgesprochenen Sinn, das Band der Freundschaft, das auf sublimierter homosexueller Libido beruht, zu festigen. Es ist ein charakteristischer Zug dieser Rachefeldzüge, daß sie immer mit einer Art Masturbation beginnen. So legen auch bei den Arandas die Männer, die zu einer solchen Expedition ausziehen, die Hand an die Subinzisionsöffnung und reiben sie bis zur Erregung.

Ein wichtiger mit dieser Art der Blutrache in Beziehung stehender Gegenstand ist das *kuru-urkna* (Seelen-Essenz), der Gürtel aus dem Haar des Toten, der den Führer der Expedition der Hilfe des Toten versichert. Der Führer der Expedition kniet vor jedem der Teilnehmer nieder und wird von ihm, während er ihm den Gürtel auf den Bauch drückt, masturbiert — freilich nicht bis zur Ejakulation. Die Yumu nennen den entsprechenden Gegenstand *manjunuma*. Bei ihnen geschieht folgendes: Der Onkel des Toten schneidet seine Haare ab, sein Bruder nimmt diese Strähne in den Mund und streckt dann das freie Ende gegen den Nabel jedes einzelnen Teilnehmers, um damit der allzugroßen Trauer ein Ende zu machen. Sie glauben auch, daß das *manjunuma* sie unbesiegbar macht, und daß sie mit seiner Hilfe den Schuldigen sicher töten werden.

Die allgemeine Wirksamkeit des *kuru-urkna* (Seelen-Essenz) ist sehr ähnlich der des *tjurunga*. Beides sind heilige Gegenstände, die keine Frau ansehen darf, beide sind eine Art Unterpfand der Freundschaft zwischen den Männern und an beide knüpfen sich gewisse moralische Verpflichtungen. Beide entsprechen etwa dem, was für eine europäische Nation die Landesflagge ist. Sie sind das, wofür die Männer kämpfen. Das *kuru-urkna* scheint nicht nur das Zeichen der Identifizierung mit dem Toten zu sein, sondern es scheint auch den Schuldigen darzustellen, denn wenn das *kuru-urkna* in Stücke gerissen wird, so stirbt der, gegen den die Expedition gerichtet ist. Ein weiterer merkwürdiger Zug bei diesen Expeditionen ist

1) Spencer und Gillen, II, 448.

der, daß die Rächer den Tod des zu Strafenden symbolisch darstellen, und daß dann einer ihrer eigenen Leute den Namen dessen erhält, den sie töten wollen.[1] Der Führer der Expedition benutzt dabei einen Speerwerfer, auf dem die ganze Szene dargestellt ist, und die gewöhnlichen *tjurunga*-Zeichnungen werden dabei dahin interpretiert, daß sie die Rächer darstellen, wie sie im Kreise um ihr totes Opfer herumsitzen.

Wir können daher vermuten, daß das Töten eines Gegners ein Ersatz für eine gewisse Form der Selbstvernichtung ist, und daß der angeblich Schuldige nur den Sündenbock für seinen Mörder darstellt. Diese Verhaltungsweisen zeigen mit eindrucksvoller Deutlichkeit die meiner Meinung nach charakteristischsten Züge dieser Volksstämme. Wir haben gesehen, daß nach dem Tode eines Mannes seinem Schwiegersohn gewisse Pflichten zufallen. Die Riten werden uns verständlich, wenn wir annehmen, daß der Schwiegersohn hier kraft einer Verschiebung für den leiblichen Sohn eingetreten ist. Dann ergibt sich nämlich das Ritual als eine Auswirkung des Ödipuskomplexes, Der Sohn will den Vater töten, um an seine Stelle zu treten, d. h. er wünscht — unbewußt — sich den Vater einzuverleiben. Diese Introjektion findet bei den südlichen Aranda auch wirklich statt. Denn wenn der Vater gestorben ist — die unbewußten Tötungswünsche der Söhne also durch einen äußeren Zufall realisiert sind —, essen die Söhne das Nierenfett des Toten, um dadurch, wie sie sagen, ihre Kräfte zu erhöhen.

Nun ist zwar der durchschnittliche Eingeborene kein strenger Vater in unserem Sinne. Er ist leicht zu behandeln und gutmütig, aber dafür zeigt er auch manchmal wilde Ausbrüche von Wut. Für das, was sein Sohn unbewußt zu tun wünscht, würde er ihn sicherlich verwunden oder töten.

Das zweite Element des Ödipuskomplexes ist der Wunsch, die Mutter zu koitieren. Und wirklich besteht bei den Aranda die Sitte, daß vor dem Aufbruch zu solchen Racheexpeditionen der Sohn (Schwiegersohn) mit der Witwe des Toten, also einem Mutter-Ersatz (Schwiegermutter), Geschlechtsverkehr hat, was zu jeder anderen Zeit gegen das allerstrengste Tabu verstossen würde. Wenn die Schwiegersöhne in der Erfüllung ihrer Blutrachepflicht etwas säumig sind, nehmen die Frauen die Sache selbst in die Hand und bieten sich den Schwiegersöhnen zum Geschlechtsverkehr an. Dies Anerbieten kann nicht abgelehnt werden, und nach seiner Annahme darf der Rachezug nicht mehr verschoben werden. Mit anderen Worten: Die Söhne haben wirklich Grund, sich mit dem Schuldigen zu

1) Spencer and Gillen II, 44.

identifizieren, denn sie haben ja den Wunsch gehabt, den Vater zu töten und die Mutter zu koitieren. Nach der Kohabitation mit der Schwiegermutter kann der Schwiegersohn die Todesgefahr, die ihm von dem Über-Ich her droht, nur dadurch abwenden, daß er ersatzweise einen anderen tötet.

Was an diesem Vorgehen typisch australisch ist, ist der Umstand, daß das Ich selbst sich nicht ändert. Es besänftigt das aus seiner Kindheit stammende, wiederbelebte Über-Ich durch Symptombildung (Selbstverwundung) und durch Projektion (Mord an anderen). Entstehung des Rituals, Symptombildung und Projektion verlaufen entsprechend den folgenden Formeln. Die erste Formel lautet: Es ist nicht wahr, daß ich den Vater getötet habe, um mit der Mutter zu verkehren. Was ich wünsche, ist vielmehr der Koitus mit dem Vater (mutuelle Onanie der Männer, zeremonieller Koitus mit dem Speer). Masturbation steigert die homosexuelle Bindung; das Über-Ich bildet sich, wenn die Aggressivität des introjizierten Vaters auf passiv-homosexuelle Weise libidinisiert ist.

Die zweite Formel lautet: Es ist nicht wahr, daß ich den Vater getötet habe, vielmehr ist es der Vater, der mich tötet (selbstbeigebrachte Wunden) und ich töte einen anderen Mann, der den Vater getötet hat (den ich aber mit dem Vater und mit mir selbst identifiziere). Die Mischung von Todestrieb und Lebenstrieben in der ganzen Verhaltungsweise ist sehr einleuchtend. Es handelt sich um eine Libidobesetzung, die den selbstzerstörerischen Trieb ablenkt und ihn auf ein Objekt jenseits der Stammesgrenzen projiziert.

c) Charakterentwicklung und Symptombildung.

Der Leser wird vielleicht von diesem Abschnitt den Eindruck erhalten, daß wir nur frühere Ausführungen wiederholen, denn wir haben den Charakter schon im Zusammenhang mit Es, Ich und Über-Ich von verschiedenen Gesichtspunkten aus besprochen. Aber ich glaube, die komplizierten Wechselbeziehungen innerhalb der seelischen Struktur rechtfertigen es, wenn wir das Charakterproblem noch einmal von einem neuen Gesichtspunkt aus in Angriff nehmen. Was wir über die phallische, narzißtische und destruktive Grundlage der Ichentwicklung gesagt haben, kann auch noch in anderer Weise ausgedrückt werden. Unter einem primitiven Charakter verstehen wir einen Charakter, der in einem hohen Ausmaß auf zielabgelenkten, aber nicht invertierten Es-Impulsen beruht. Es ist für das Tier das Natürliche, zu essen, was es findet, und unsere Primitiven, die etwa auf der Entwicklungsstufe der Steinzeit stehen, haben dieses Niveau nur in ihren Jagdmethoden ein wenig oder kaum überschritten.

Sie haben nicht die psychologisch hochkomplizierte Leistung zustande gebracht, Nahrungsmittel zum Zweck eines zukünftigen Konsums zu produzieren. Sie haben einen Teil ihrer sexuellen Aggression verwandelt (sublimiert) in den Trieb, Tiere zu töten und in Stücke zu reißen, wie ihre Volkserzählungen zeigen. Denn der *malpakara*, d. i. die Figur des sexuell übergierigen Mannes der Volkserzählungen, ist immer ein schlechter Jäger. Das bedeutet, daß ungehemmte Sexualität und jägerische Tüchtigkeit sich ausschließen. Dem Ich des *malpakara* gebricht es an Aktivität, da aus abgelenkten Es-Strebungen keine zur Verfügung steht.

Der Narzißmus der Zentralaustralier ist sicher nicht pathologisch; sie sind vielmehr einfach glücklich und selbstzufrieden, ohne jede Sensitivität.

Ich will nicht die Vorstellung erwecken, als ob es bei ihnen keine Reaktionsbildungen gäbe. Die Urszene wird immer Wut erregen, einen Tötungswunsch gegen den Vater erwecken und demzufolge Kastrationsangst und vor allem Scham. Aber der Raum in ihrer Seele, der von dieser Art Reaktionsbildungen eingenommen wird, ist weit kleiner, als es bei zivilisierten Menschen der Fall zu sein pflegt. Keines der beiden Geschlechter schämt sich, nackt herumzulaufen. Nur achten die Frauen beim Gehen und Sitzen darauf, daß ihr Genitale verdeckt bleibt. Die Männer lassen den Penis häufig unbedeckt, aber wenn sie in der Öffentlichkeit eine Erektion bekommen, so schämen sie sich, und damit hängt es zusammen, daß „großer Penis“ ein Schimpfwort ist. Aber das ist auch alles, was sie an Scham aufbringen. Es gibt dort niemand, der sich den äußeren Erfolg im Leben versagt, um sich für unbewußte Wünsche zu strafen, keine Leute, die mit Minderwertigkeitsgefühlen herumlaufen und keine masochistischen Charaktere, die ein allzu starkes Über-Ich nötigt, sich Niederlagen zu holen, und die daher im Leben erfolglos bleiben. Während etwa ein vom Kastrationskomplex beherrschter Charakter, wie ihn Alexander beschrieben hat,[1] im Leben immer reale Verluste erleidet, haben die Australier die gleiche Strebung in ihre Tabus und Nahrungsmittelverteilungsgesetze eingebettet. Dies ist aber eine Methode, die Kastrationsangst durch Symptombildung zu beschwichtigen, und keine Modifikation des Ichs. Auffallend ist auch, daß eine große Gruppe reaktiver Charakterbildungen, nämlich der Analcharakter, vollständig fehlt. Vielleicht kann man die Nahrungsmittelverteilungen, die die australische Geselligkeit beherrschen, als doppelt determiniert ansehen, und zwar einmal durch eine primäre Strebung und

1) Alexander, Kastrationskomplex und Charakter. Int. Ztschr. f. PsA. VIII, 1922.

zweitens durch einen reaktiven Charakterzug. Kein Tier läßt Futter unberührt, um es mit anderen zu teilen, wie die Eingeborenen das bei ihren Verteilungen tun. Nun wird das Über-Ich durch Gesetze beschwichtigt und beschwichtigt seinerseits die Kastrationsangst. Auf der anderen Seite ist es klar, daß dieses beständige Geben auch auf gewissen libidinösen Faktoren beruht. Einer davon ist wahrscheinlich die Identifizierung mit der Mutter.[1] Eine andere ist die primitive Struktur des Ichs, das nicht zurückhalten kann, und in dem die Sphinkterfunktion auch noch in der Gegenwart keine erhebliche Bedeutung erlangt hat. Sie haben vor allem, wie wir oben schon einmal gesagt haben, einen urethralen, expulsiven Charaktertyp entwickelt.

Was nun den Eigentumsbegriff angeht, so ist es von besonderer Bedeutung, daß der einzige Gegenstand, dessen Verlust ihnen nahegehen würde, der *tjurunga* ist, und diese phallische Objektbesetzung stimmt gut mit der oben erwähnten urethralen Charakterentwicklung zusammen. Es ist daher vielleicht richtig, ihr „Geben" nach bestimmten Regeln von der allgemeinen Freigebigkeit ihres Charakters zu unterscheiden. Im ersten Falle handelt es sich um eine Reaktionsbildung unter dem Einfluß des Über-Ichs, während im zweiten (besonders wenn wir hier die Nahrungsmittel vom Eigentum ausnehmen) ein wirkliches Fahrenlassen vorliegt, wobei die Libidobesetzung des Objekts aufgelassen wird. Sie lieben nur sich selbst und keine Objekte der Außenwelt, und wenn sie doch einmal Objekte lieben, so ist die Libidobesetzung von einer fließenden und unbeständigen Natur. Sie sind die geborenen Nomaden, und ihre rasch wechselnde Libidobesetzung erfordert eine wechselnde Umgebung.

Wir kehren nun zurück zu der Situation des kleinen Jungen, der unter seiner Mutter liegt, und wollen zu zeigen versuchen, daß diese Situation als spezifisches Symptom der zentralaustralischen Psyche betrachtet werden muß. Denn was geschieht da? Man sollte annehmen, daß auf diese frühe Gefahrsituation hin die Mutter ins Ich introjiziert wird und dieses einen weiblichen Charakter entwickelt.[2] Statt dessen zeigt es eine betonte, ja sogar überbetonte Männlichkeit in der Gewaltanwendung gegen Frauen und in der Entwicklung einer exklusiv männlichen Gesellschaft.

Wo ein *tjurunga* ist, darf keine Frau zugegen sein. Konsequenterweise müssen wir schließen, daß dies eigentlich der Zweck des *tjurunga* ist. Und

1) Vgl. A. Balint, Der Familienvater. Imago XII, 1926.

2) Das trifft auch wirklich bis zu einem gewissen Grade zu (weibliche Gebefreudigkeit, Libidinisierung des Körpers im Ritual. Vgl. Hárnik: Schicksale des Narzißmus bei Mann und Frau. Int. Ztschr. f. PsA. IX, 1923.)

woher kommt dieser starke Wunsch, die Frauen auszuschließen? Kanakana sagt: „Die Vagina ist sehr heiß, sie ist Feuer, und immer, wenn der Penis hineingeht, stirbt er."

Wir wollen uns noch einmal den *tjurunga* ansehen. Wir sehen, daß dieses Penissymbol selbst mit konzentrischen Kreisen bedeckt ist. Aber diese konzentrischen Kreise sind das *apmoara*-Zeichen, das Symbol des Mutterleibes. Wir können daher sagen, die Aranda sind das Volk, das immer ein Penissymbol bei sich trägt und es mit Symbolen des Mutterleibes und der Vagina bedeckt. Das ist der *tjurunga*, der von den Frauen verborgen wird. In seiner historischen — ontogenetischen — Bedeutung bezeichnet er den Ausgangspunkt eines Arandalebens, die Periode, in der der Penis des Knaben mit der mütterlichen Vagina bedeckt ist. Wie alle Symptome ist er zwiefachen Ursprungs. Von der Ich- oder Über-Ich-Seite her bedeutet er Verdrängung des ursprünglichen Wunsches: die Frauen sind überflüssig, die Männer wollen sich ohne sie vergnügen. Von der Es-Seite her meint er eine Wiederholung der Situation aus der Frühzeit, des Penis des Knaben in der Vagina der Mutter. Es ist, als ob die Männer den Knaben sagen wollten: Jetzt seid ihr wie wir. Wir haben alle einen Ödipuskomplex und sublimieren ihn in derselben Weise, durch den *tjurunga*.

Durch die Verwandlung des Penis in eine Vagina zeigen uns die Zentralaustralier den wahren Gehalt des Rituals. Jede Generation muß die Kastration, d. h. die Verwandlung in eine Frau, erleiden, bevor die ältere Generation ihr erlaubt, Mann zu sein. Die Sitte der Nambutji, nach der der Mann, der die Subinzision ausführt, den Knaben als Weib gebraucht und ihm dann seine Tochter zur Frau gibt, illustriert diesen Sinn des Rituals. Die Subinzision und das Blutritual sind sicher in hohem Maße überdeterminierte Symptome der zentralaustralischen Kultur. Der Junge sieht die Männer rückwärts rennen, während ihnen das Blut aus dem Penis spritzt, und die Männer nennen dieses Ritual: „Wir beide sind Freunde." Was zeigen sie da dem Jungen? Einen symbolischen Koitus ohne Frau — und mit Blut als Ersatz für den Samen. Und warum macht sie diese Zeremonie zu Freunden? Weil die latente Feindseligkeit auf dem Bestreben der älteren Generation beruht, ihren Söhnen die Urszene zu verbergen (d. h. sie von ihr auszuschließen). „Wir sind jetzt Freunde" heißt, wir zeigen euch, was ihr euch wünscht, aber mit Abwandlungen, die das Über-Ich bedingt, d. h. bei Abwesenheit der Frau und indem wir den Koitus (Samen) durch die Beifügung der Kastrationswunde (Blut) ersetzen.

Die Überbetonung der Quantität zuungunsten der Qualität, der Wert, den sie darauf legen, daß große Mengen der Flüssigkeit ausgespritzt werden, zeigt den Einfluß der urethralen Libidoorganisation des Kindes, das annimmt, in der Urszene uriniere der Vater in die Mutter, — „wir sind jetzt Freunde" — und spielen, wer länger urinieren kann. Das Spiel, das wir in dem Kapitel über das Sexualleben erwähnt haben und das mit dem totemistischen Ritual verknüpft ist, steht in enger Beziehung zu dieser Deutung, denn dabei urinieren sich die Männer gegenseitig in die Hände, und der eine spritzt sich den Urin des anderen selbst ins Gesicht. Eine andere bedeutsame Tatsache ist es, daß in den heiligen Gesängen das aus dem Penis ausfließende Blut „Milch" genannt wird, so wie auch Depitarinja in seinen Spielen Urin, Milch und Samen einander gleichsetzt. Die Männer sagen damit: Wir können dasselbe tun, was die Mutter tut, wir können aus unserem Penis Milch geben. Besonders wenn wir bedenken, daß in den Speisetabus ein Parallelismus besteht zwischen dem Bluten der Männer aus der Subinzisionswunde und dem Bluten der Frauen aus der Vagina, sieht es so aus, als ob die Männer auch die Rolle menstruierender Frauen spielten, um die Kastrationsangst der jüngeren Generation zu erhöhen, oder, in einer tieferen Schicht, um sich selbst anziehender zu machen. (Vgl. Dalys Arbeiten über diesen Gegenstand.)[1]

Im allgemeinen können wir die Situation folgendermaßen zusammenfassen: Die Väter haben ihrem Penis eine Vagina hinzugefügt und bieten so den Knaben einen Vater mit Vagina an, als Schutz gegen und Ersatz für die phallische Mutter ihrer Kindheit. Sie zahlen den Preis einer üppig blühenden Symptombildung, aber entgehen der Gefahr einer Charakterverwandlung, oder, um es noch genauer auszudrücken, es gibt dort mehr gesellschaftliche Symptombildung und weit weniger Charakterveränderung als bei anderen Völkern. In einer Hinsicht aber finden wir eine wirkliche reaktive Charakterentwicklung, die offenkundig auf der ursprünglichen traumatischen Situation beruht. In dieser ursprünglichen Situation, der Situation des *alknarintja*-Komplexes, bei der die Mutter auf dem Kind liegt, besteht nämlich eine große Nähe zur Mutter und eine starke Fixierung an sie. Das eine, was sie vor allem im Ritual zeigen wollen, ist, daß sie wünschen, sich die Frauen fernzuhalten, sich von der Mutter zu trennen. Und in der *mbanja*-Sitte und in der mehr oder weniger sadistischen Haltung der Frau gegen-

1) Daly: Hindu-Mythologie und Kastrationskomplex, Imago XIII, 1927, und Der Menstruationskomplex, Imago XIV, 1928.

über erkennen wir die Ableugnung der stärksten Gefühlsbindung der Kindheit. Diesen Sadismus können wir aber nur zum Teil als Reaktionsbildung erklären, denn er ist ebensosehr die Fortsetzung einer Es-Strebung, nämlich der, mit dem Penis in die Vagina einzudringen, dem ursprünglich männlichen Verhalten.

Mit seinem hauptsächlich auf abgelenkten phallischen Strebungen aufgebauten Über-Ich, mit seinem phallisch-aggressiven Ich und mit einem Minimum von Reaktionsbildungen in seiner Charakterentwicklung ist der Aranda ein glücklicher Mensch.

Als ich mich nach den Sanktionen erkundigte, durch die die rituellen Verbote geschützt würden, hörte ich immer nur, das ist *mokunpa*, sehr heilig, oder *tabu*. Weitere Nachforschungen belehrten mich, daß *mokunpa* ‚schelten' bedeutet, so daß der dahinterliegende Gedanke eigentlich der war: Die alten Männer würden böse werden und den Ungehorsamen durch Magie oder Gewalt töten. Da begriff ich, daß die Gesetze nicht auf Grund eines inneren Dranges gehalten würden, oder im Hinblick auf irgendwelche Geister (was dasselbe bedeuten würde),[1] sondern aus Angst von den alten Männern.

Was nun die Vorschriften in Hinblick auf den Geschlechtsverkehr betrifft, so erzählten mir die Pindupi und Yumu, daß kein Knabe Geschlechtsverkehr haben sollte, bevor er die Jünglingsweihe erhalten habe und verheiratet sei. Und was geschieht, wenn er es doch tut? „Die alten Männer werden ihn töten." „Wirklich töten?" „Nun, wenn es nicht ein besonders hartnäckiger Übeltäter ist, so mögen sie sich damit zufrieden geben, ihn ins Bein zu stechen." Aber als ich dann die Tatsachen untersuchte, stellte sich heraus, daß sie alle ihr ganzes Leben lang Geschlechtsverkehr gehabt hatten. Sie hatten nämlich ganz einfach das Risiko auf sich genommen und darin besteht das Geheimnis ihrer Glückseligkeit. Sicher haben sie ein Über-Ich, aber es ist nicht so sehr weit her damit, und in ihrem Leben spielen reale Gefahren eine größere Rolle als intrapsychische. Die Qualen, die beim Neurotiker das Ich durch das Über-Ich erleidet, werden hier von den alten Männern bei der Jünglingsweihe den Knaben wirklich zugefügt, dagegen von den Jungen nicht introjiziert. Es sind Männer, die immer bekommen, was sie wünschen, oder, sofern dies menschenunmöglich ist, können wir doch sagen, daß sie einen Ersatz bekommen, der dem Original nicht allzu unähnlich ist. Wir kennen sie jetzt von der Wiege bis zum

1) Immerhin beweist der Umstand, daß die alten Männer nicht nur durch Gewalt, sondern vor allem durch Magie töten, daß die Introjektion beginnt.

Grabe und können sagen, sie sind nicht böse, da sie keinen Versuch machen, allzu gut zu sein.

Als die lutherischen Missionare anfingen, ihnen die Lehre von der Erbsünde vorzutragen, und diesen Abkömmlingen des ewigen Traumvolks zu erzählen, daß sie alle böse und sündige Kreaturen wären, antworteten sie mit großer Entrüstung: „*Aranda inkaraka mara*“, „die Arandas sind alle gute Menschen.“ Und in diesem Punkte stimmen wir unseren Freunden von Herzen bei.

VIII) Tauhau und das Mwadarefest

Jede menschliche Gemeinschaft zeigt irgendwelche charakteristische Züge, die jedem auffallen, der aus einer Gemeinschaft anderen Typs stammt. Offenbar haben diese dem Fremden sonderbar erscheinenden Eigenschaften und Gewohnheiten ihre Wurzel in Triebkonstellationen, die zwar allen Menschen gemeinsam sind, die aber bei der jeweils betrachteten Gruppe eine besondere Rolle spielen. Fassen wir die Gesellschaftstypen nach Analogie der Neurosen auf, dann können wir von charakteristischen oder leitenden Symptomen dieser sozialen Systeme sprechen. Zweifellos haben wir in der Sitte der festlichen Speisenverteilung das Leitsymptom für die Kultur der Papuas im Duaugebiet vor uns.

Eine Art der rituellen Speisenverteilung ist das *mwadare*. Anstatt *in abstracto* zu erklären, was unter *mwadare* zu verstehen ist, ziehe ich es vor, eines der *mwadare*, die ich erlebt habe, genau zu beschreiben. Ich war damals sogar in einer besonders günstigen Lage, da eine der Hauptpersonen dieses *mwadare*, Doketa, mein *wari esa* (Namensvetter) war, der mir besonderes Vertrauen entgegenbrachte.

To Jarere, der *esaesa* (das Oberhaupt) von Gagajowana, hatte Daiko, Doketas Schwester, geheiratet. Nun ist Doketa selbst der *esaesa* zweier Dörfer, und zwar von Baitahuhuna an der Lobodaküste, da seine Frau den größten Teil des Dorfgeländes besitzt, und von Wegara, einem Bergdorfe, das einige Minuten von Gagajowana entfernt ist. Hier ist er seit dem Tode seines Onkels durch seinen eigenen Landbesitz Oberhaupt des Dorfes — und Daiko ist eine Frau aus diesem Dorfe. Wenn die Oberhäupter zweier Dörfer zusammenkommen, dann entsteht gewißlich schon ein *sagarı* (Fest). Das Fest wurde

von To Dimurej veranstaltet, To Jareres Schwester, zu Ehren von Daiko, To Jareres Frau. Um diesen Punkt ganz klarzustellen — er wird zuweilen etwas verwischt durch die doppeldeutige Stellung des Ehemannes —: Ein *mwadare* ist ein Fest, das entweder von der Schwester eines Mannes zu Ehren seiner Frau oder von seiner Frau zu Ehren seiner Schwester veranstaltet wird.

Daiko selbst hatte die Initiative ergriffen. Sie fing damit an, To Dimurej, der Schwester To Jareres, und allen ihren Verwandten kleine Geschenke zu machen, die in Eßwaren bestanden. So kamen ein Fisch, eine besonders schöne Yamswurzel, ein paar Kokosnüsse von Daiko an To Dimurej. Diese Geschenke fallen unter den allgemeinen Begriff der *sebua*, d. h. der Hochzeitsgeschenke oder genauer des zeremoniellen Austausches zwischen den Verschwägerten. Die allgemeinen Gesetze, durch die die Duaugeschenke geregelt werden, sind auch auf diese Gaben anwendbar. Wenn wir die *une*-Terminologie gebrauchen wollen,[1] so können wir sagen, daß es sich hier auch um Geschenke vom *lo-gita*-Typus handelt, da mit ihnen der Zweck verfolgt wird, die Schuld des Empfängers so sehr anwachsen zu lassen, daß dieser sie schließlich nur durch eine sehr große Gegengabe wieder ausgleichen kann. Alle Geschenke sind so gemeint: Gib du nur zu immer wiederholten Malen kleine Geschenke hin, dann kannst du dafür eine ansehnliche Gegengabe erwarten. In diesem besonderen Fall werden die Geschenke *kamwamwa* (zärtliche, liebende) genannt, was die Bedeutung hat, daß Daiko der Schwägerin ihre Liebe zeigt und dafür erwartet, von ihr durch ein *mwadare* geehrt zu werden. Der Ausdruck *kamwamwa* wird auch auf die Beziehung der Eltern zu ihren Kindern angewandt und hat auch hier die gleiche Bedeutung.

Eine ganze Zeit lang gingen solche kleine Geschenke von Daiko zu To Dimurej, bis im Monat *kawakawata* (Februar 1930) To Dimurej und ihre Verwandten anfingen, ein *tolehara*, d. h. einen Haufen alter Yamswurzeln, zu sammeln. Diesen Haufen alter Yamswurzeln gaben sie Daiko und ihrer *bukunao* (mütterlichen Clangruppe) als ein Versprechen auf das *mwadare*, das erst später erfolgen sollte. To Dimurej und ihre Gruppe legten einen neuen Garten von der Art der *sagari*-Gärten an, und man wußte jetzt überall, daß er für das kommende *mwadare* bestimmt war. Jeder weiß das, aber es wäre durchaus ungehörig, davon öffentlich oder nur laut zu sprechen.

1) *Une* oder *kune* ist das Dobu-Duau-Wort für Malinowskis *kula*, vgl. Malinowski: Argonauts of the Western Pacific. 1922.

Nur die *to-mwadare*,[2] d. h. die Veranstalter des *mwadare*, sprechen davon im Flüsterton. To Dimurej und ihre Leute sehen nach ihrem Garten, und wenn alles zufriedenstellend ist, dann flüstert einer dem andern zu: „Wir sollten jetzt lieber die Yams herausholen.“ — Dann kommt die offizielle Ankündigung: Sie sagen der Familie der Daiko, repräsentiert durch ihren Anführer, meinen Freund Doketa, sie möchte ihr „*seudana*“ bereit halten.

Die Leute der Duaukultur machen sich immerzu gegenseitig Geschenke; das ist das Um und Auf ihrer sozialen Organisation. Von einem ökonomischen Standpunkt aus ist es freilich schwer einzusehen, wozu dieses System gut ist. Denn Daiko und die Ihren haben ihr *mwadare* nicht umsonst bekommen. Sie hatten, ich habe das schon erzählt, dafür schon eine ganze Zeit lang Geschenke gemacht. Dennoch sind die Verpflichtungen noch nicht ausgeglichen, und das *mwadare* muß noch durch ein *seudana* beantwortet werden. *Seudana* ist „gekochtes Essen“. Ganz Wegara hat an dem großen Tag alle Hände voll zu tun. Sie setzen ihre Ehre darein, großen Aufwand zu treiben. Dogebu, Doketas Bruder, schabt mit einigen seiner Freunde die *niu* (Kokosnuß) für den *mona*, der in Kokosöl gekocht wird. (*Mona* ist eine Art Pudding.) Doketa hat das Umrühren übernommen und fühlt sich durch das Interesse meiner Frau an seiner Tätigkeit höchst geschmeichelt. Die Speise soll diesmal besonders festlich hergestellt werden; Bananenscheibchen waren mit Tarowurzeln zusammen gekocht worden. Als wir ein Photo aufnehmen wollten, bat uns Doketa, so lange zu warten, bis er alle seine Töpfe in einer Reihe vor sich aufgestellt hatte. Wenn die *dimdim* sein *makamakajau* (Schattenbild) sehen würden, so sollten sie ihn doch in seiner ganzen Pracht als *esaesa* von Duau erblicken.

Der Weiße in seiner Unwissenheit könnte denken, nun sei die Sache erledigt. Das *mwadare* ist veranstaltet, das *seudana* dafür geliefert worden —, nun, so meint man, sind die beiden Gruppen quitt. Dem ist nicht so. Ein *mwadare* muß sofort durch ein *seudana* und einige Jahre später durch ein neues *mwadare* beantwortet werden.

Diese Typen von zeremoniellem Essenaustausch sind in Neu-Guinea zwischen Angehörigen verschiedener Totemgruppen üblich. Gewöhnlich müßten bei dem Brauch, nur außerhalb seines Totems zu heiraten, Daiko, To Jareres Frau, und To Dimurej, seine Schwester, verschiedenen Totems angehören. Aber in unserem Falle hat das Paar ihre Verwandtschaft ge-

2) *To mwadare* = der *mwadare*-Macher. Ich war *to-tetera* = der Sagensammler (*tetera* = Sage).

tötet *(silobukunao)*, d. h. sie haben innerhalb ihres eigenen Totems geheiratet. Beide sind sie *gewara* (Kakadus) und daher *nuuna* (Bruder und Schwester, — Geschwister von verschiedenem Geschlecht). To Dimurej ist also, nach dem Totem, Daikos *tasina* (Schwester), aber sie nennen einander *ejena* (Schwägerin), denn die Verwandtschaftsbeziehung, die durch die Heirat gestiftet worden ist, gilt mehr als die Totemverwandtschaft.

Da der zeremonielle Gabenaustausch zwischen Einzelpersonen stattfindet, müssen auf jeder Seite immer gleich viele Personen vorhanden sein. In unserem Fall waren auf jeder Seite neunzehn Personen namentlich aufgeführt. Aber wenn die Anzahl auf einer Seite zu niedrig sein sollte, dann ist es das Vorrecht und die Pflicht des *esaesa*, den Austausch mit zwei oder gar drei Personen der anderen Partei auszuführen. Auf der *seudana*-Liste figuriert der Name Warise zweimal, und zwar gegenüber Debori und Joli. Auf der folgenden Liste sieht man elf Paare von Personennamen, zwischen denen der Gabenaustausch stattzufinden hat. Der wirkliche Anführer auf der *to-mwadare*-Seite ist To Jarere, auf der *seudana*-Seite Daiko, so daß man das Fest auch als zeremoniellen Austausch zwischen Mann und Frau und ihren zugehörigen Clangruppen ansehen kann. Diese Anschauung wird von einer ganzen Reihe der Eingeborenen selbst geteilt. Aber der Ehemann hat eine doppelte Stellung: er hilft sowohl seiner Frau, die Schwester zu beschenken, als auch seiner Schwester, der Frau Geschenke zu machen.

Die Liste:

To mwadare To Jarere		*To seudana* Daiko	
1. To Dimurej	f	1. Doketa	m
2. Mailasija *(natuna)*	f	2. Meleide *(nuhuna)*	f
3. Debori *(nuhuna)*	m	3. Warise *(tasina)*	m
4. Obeda *(nuhuna)*	m	4. Memesi *(tasina)*	m
5. To Maguboj *(nuhuna)*	m	5. Seguragura *(tasina)*	m
6. Janeoneo *(nuhuna)*	m	6. Juda *(wahana)*	m
7. Nejawesi *(nuhuna)*	m	7. Kamujarowa *(jehana)*	m
8. Gailuweni *(sinana)*	f	8. Nunumore *(nibana)*	m

9.	To Dinare *(nuhuna)*	m	9.	Seugwau *(nibana)*	f
10.	Tamijarijawa *(tamana)*	m	10.	Weiloba *(wahana)*	m
11.	Joli *(tasina)*	f	11.	Warise (dieselbe Person wie bei 3).	m

Die zu jedem Namen in Klammern geschriebene Verwandtschaftsbezeichnung zeigt an, in welcher verwandtschaftlichen Beziehung die betreffende Person zu Nr. 1 ihrer eigenen Seite steht. Der Austausch findet zwischen den korrespondierenden Nummern, d. h. zwischen 1 und 1, 2 und 2 usw. statt.

Wir sagten, daß der Austausch zwischen zwei Gruppen von *bukanao*, d. h. Mitgliedern desselben mütterlichen Clans, vor sich ginge. Wenn wir aber die Liste genau ansehen, so finden wir auf der *mwadare*-Seite To Dimurejs Vater (10) und auf der *seudana*-Seite Doketas Schwager (7) und zwei Kreuzvettern (8 und 9), die nach den Regeln hier gar nichts zu suchen hätten. Aber so geht es mit fast allen *bubuna* (Gebräuchen) von Duau. Theorie ist eine Sache, das wirkliche Leben eine andere. Vater, Vetter, Schwager kommen dazu und nehmen die Stelle der richtigen Verwandten ein, nur um ihren guten Willen zu zeigen. All diese Festmähler und Speiseverteilungen sollen ja den guten Willen und die guten Absichten der beiden Gruppen wechselseitig nachdrücklich zum Ausdruck bringen. Es ist sehr interessant, zu hören, wie es Doketa begründet, daß, was freilich nur in der Theorie gilt, auf beiden Seiten die gleiche Anzahl von Personen vorhanden sein muß. Er sagt: „*mwadare gidemusa saija*" — das *mwadare* sei wie ein Kampf, wo jeder Kämpfer — oder jede Kämpferin — seinen persönlichen Gegner hat. Dieser „Kampf" hat seine eigenen Gesetze.

Als wir in das Bergdorf Gagajowana gingen, bemerkten wir zwei Aufbauten. Der eine ist die *sihawa* oder der Turm, der andere ist das schräge *mwadare*-Holzdach mit einem Überbau von Bögen. Der Turm ist mit langen Yamswurzeln gefüllt; d. h. zunächst sind die langen Yamswurzeln *(pwannikau)* in einer Reihe aufgestellt und sollen später in den Turm gefüllt werden. Die gewöhnlichen runden Yamswurzeln liegen in würfelförmigen Haufen aufgestapelt und sollen dann in das *mwadare* getan werden. Sie sind von der *mwadare*-Gruppe aus dem Garten der *to mwadares* in das Dorf gebracht worden und werden dann der *seudana*-Gruppe übergeben. Diese antwortet auf der Stelle mit dem *seudana*, das in gekochtem Essen besteht oder auch in rohen Yamswurzeln, die symbolisch gekochtem Essen

gleichwertig gemacht worden sind, dadurch, daß man ihre Haut etwas abgeschabt hat. Nun ist die Reihe wieder an der *mwadare*-Gruppe, und die *seudana*-Leute bekommen die langen Yamswurzeln aus dem Turm.

Der zeremonielle Austausch von Geschenken hört zwischen den beiden Gruppen auch nach dem eigentlichen Fest nicht auf. Sie stehen einander nun als *gumagi*[1] gegenüber und machen einander dauernd gegenseitig Geschenke. So schicken die *mwadare*-Leute der *seudana*-Gruppe ein *kihikihi* (großer Korb voll Yams), und die andern antworten mit *mona.* — Die *gumagi*-Beziehung dauert so lange, bis alle Yams aus dem *mwadare*-Haus aufgebraucht sind, d. h. von Mitte Juni, dem Zeitpunkt, zu dem das Fest stattfindet, bis etwa Ende November. Dann wird das *damasi*-Fest gefeiert, und die letzten Yamswurzeln werden aus dem *mwadare*-Haus geholt und mit dem *damasi*- (Palolo-) Wurm gegessen.

Sehen wir uns die Dinge noch genauer an, so werden wir finden, daß es zwei Arten von *mwadare* gibt. Das erste wird immer zu Ehren der Frau veranstaltet und die Initiative dazu ergreift die Schwester oder der Clan des Mannes. Das wird *hada muri*, „Haus folgend“ oder „helfend“, genannt, offenbar weil To Jareres Leute als die angeheiratete Familie die *muri* (Nachfolgende, Helfer) in allen zeremoniellen Angelegenheiten sind. Aber in einigen Jahren wird Daiko an der Reihe sein, die Aufmerksamkeiten zu erwidern. Sie wird dann ein neues *mwadare* machen, das in diesem Falle *hada bwabware* genannt wird. Dieser Ausdruck ist schwerer zu erklären als das Wort *hada muri. Bwabware* heißt eigentlich Tabu, aber es ist auch der Name eines Totenfestes, bei dem die angeheirateten Verwandten eines Toten den Clanverwandten Yams überreichen, um ihren Kummer zu mildern. Das *mwadare*, das Daiko für To Dimurej veranstaltet, ist also deshalb ein *bwabware*, weil die Yamswurzeln von To Jareres angeheirateten Verwandten in die Hände seiner Clanverwandtschaft übergehen. In Wirklichkeit trägt nicht Daiko, sondern Doketa die Kosten des Festes; aus den *seudana*-Leuten werden später die *mwadare*-Leute und umgekehrt. Eine andere Bezeichnung für das zweite *mwadare* ist *Iura kara sakoilina* (langes Bauholz trage zurück). Das heißt: das lange *mwadare*-Holz kommt zu seinem Ursprungsort zurück.

Obgleich es zuweilen so scheint, als ob das *hada bwabware* für den Mann bestimmt sei, gilt es doch der Schwester des Mannes, denn die Frauen spielen in der ganzen *mwadare*-Zeremonie die Hauptrolle. Wenn man irgend einen Eingeborenen nach dem Unterschied zwischen *mwadare*

1) Freund: Etymologisch *igu magi*, d. h, „meine Betelnuß“.

und *sagari* fragt, so erhält man immer die Antwort: „*mwadare hihine manuna sagari tomwawasa manuna siguinuhe*" (das *mwadare* ist für die Frauen, das *sagari* für die Toten). Auf drei verschiedenen Wegen kann eine Frau zu der sehr begehrten Ehre eines *mwadare* gelangen. Daiko kam durch ihre Freigebigkeit dazu; Lisi, die Frau von Saimoni, wurde von Saimonis Schwester Dosi für ihr gutes Betragen durch ein *mwadare* belohnt. Dieses *mwadare* fand am letzten Junitage 1930 in Kahwatuna statt. Lisi hatte sich immer sehr musterhaft betragen, war niemals liederlich gewesen und hatte sich eine beträchtliche Zeit lang nur bei den Angehörigen ihres Mannes und nicht in ihrer eigenen Familie aufgehalten. Ein dritte Veranlassung für ein *mwadare* ist gegeben, wenn eine Frau mehreren Kindern das Leben geschenkt hat. Wenn Doketa bei dem Gagajowana-*mwadare* To Jarere als *toni-mwadare* bezeichnet, so meint er eigentlich To Jareres Frau Daiko. Die Sache ist eben die, daß die Frau in der Theorie und bei den Riten eine große Rolle spielt, und daß im realen sozialen Leben der Mann oder der Bruder ihre Stelle einnimmt.

Zur Schande von Duau muß es gesagt werden: Es war nötig, einen Experten für die *baita*-Magie extra aus dem Gujlande zu holen. An sich war es keine schlechte Idee, Naidej zu holen, denn er ist nach der Totem-Verwandtschaft der Bruder von To Jarere. — Ein paar Wochen vor dem Fest wurde Holz für Balken für das *mwadare*-Haus unter Absingen des folgenden Gesanges geschlagen:

Baita

To Madawa *mwao be itohoroja*
To Madawa (Dorf) wo und es wächst

Sawatupwa *kahwanaja*
Sawatupwa (Fluß) an seiner Mündung

Janunurasenaja
Ich habe es gebrochen

Goha *sedosedobwaj*
Geschnitten, geschlagen, geschlagen

Ija, ija, ija, ijo!
(Refrain).

Baita ist die Loboda-Bezeichnung für das gebräuchlichere Wort *bwajawe* (Wurzel) — und bedeutet einen Zauber, der den Hunger vom Dorf fernhalten soll. Er wird zuweilen vor dem Hungermonat ausgeführt, damit die Vorräte länger reichen, aber meistens wird er bei Gelegenheit eines Festes vollzogen. Die Verteilung der Speisen verursacht zweierlei Ängste: Daß der

Aufwand nicht genügt, und daß nach dem Festmahl kein Essen mehr übrig sein wird. Und gegen jede Angst gibt es einen Zauber. Das Wort *To madawa* hat viele Bedeutungen. Das *mwadare*-Haus ist eigentlich ein *ke-madawa*, ein *madawa*-Ding, und wird nur bei flüchtigem Sprachgebrauch *mwadare* genannt. *Madawa* ist ein kurzes Kanoe der Tubetube-Leute. Ähnlich wird bei dem Revanchefest, bei dem ein längeres Haus gebaut wird, dieses *kepaura* genannt, was langes Kanoe bedeutet.

Sie schneiden das Bauholz für das „Kanoe", in das bei dem Festmahl die Yamswurzeln gefüllt werden sollen. Aber *To Madawa* ist auch der Name eines Dorfes, und dieses Dorf liegt an der Mündung des Sawatupwa-Flusses. Dennoch scheint all dies dem Gesang noch keinen rechten Sinn zu geben. Man kann von einem Dorf nicht sagen, „wo es wächst" oder „ich breche es" oder „schlage es". Was der Gesang eigentlich meint, ist nicht das Dorf, sondern der mythische Weltbaum, der Mangobaum, der bei dem Sawatupwa-Fluß wuchs. So ist der Balken, auf welchem das *mwadare*-Haus ruht, symbolisch dem Weltbaum gleichzusetzen.

Warum diese Gleichsetzung vollzogen wird, wird klar zu erkennen sein, wenn wir den mythologischen Hintergrund des Festes besprochen haben werden. Ferner ist mit dem Wort *madawa* eigentlich *dugong* gemeint — und damit hängt wieder eine andere Geschichte zusammen. Schließlich ist der Baum abgehauen und jetzt hilft die ganze To-Jarere-Gruppe dem Naidej, ihn aus dem Wald herauszuschaffen. Dabei wird ein anderer *nabwasua* (Zaubergesang) gesungen.

To-dibwau sagari hiurina
Schreier Festmahl sein Bauholz
jatuna debanaja
ich schlug ihn aufs Haupt
jake hebwahebwaui
ich mache schreiend Geschrei
Popoka hiwahiwa
Sehr viele aufgehäuft
Masura hedihedibu
Essen aufgefüllt
Janihaja
Ich breitete die Blätter aus
Jarasarasa
Ich breche es
Ija, ija, ija, ijo!

Dies singen sie, während sie den Baum aus dem Dschungel ins Dorf bringen, und je größer der Lärm ist, den sie machen, umso besser. Sie hantieren mit dem ungeheuren Stamm, als ob es bloß eine Trommel wäre. Wenn wir nach weiteren Erklärungen fragen, werden wir über diejenige mythologische Person unterrichtet, die, wie Herakles für die olympischen Spiele, der *Heros eponymos* des ganzen Festes ist.

To-dibwau bedeutet Schreier, d. h. etwas, was Spektakel macht, die Trommel, und soll hier auf das Bauholz angewandt werden. Als Tauhau das erste *mwadare* machte, schlug er einen *todibwau*-Baum für sein Fest. Alles, was die Eingeborenen beim *mwadare* tun, alles, was sie da haben, ist nur eine kümmerliche Nachahmung dessen, was Tauhau bei dem ersten *mwadare* tat und hatte. Und Tauhau ist ein so großer Held, daß sogar das ursprüngliche *mwadare* nur ein Spiel für ihn war. Daher wird alles, was mit dem *mwadare* zusammenhängt,

Tauhau ina kehinahina kukua
Tauhau sein Spiel - ding

genannt. Nachdem man uns gesagt hat, daß Tauhau selbst der Verfasser des Liedes ist, bemerken die Leute, daß das Ganze eine Sage des weißen Mannes (*dimdim mumuga*) ist, denn Tauhau war ein weißer Mann. Das Lied fordert noch einige Erklärungen. „Ich breite die Blätter aus“, — damit sind die Blätter für die Yamswurzeln in dem Topf gemeint, und „ich breche es“ bezieht sich wieder auf das *mwadare*-Haus.

Nun wird kein Zauber mehr ausgeführt, bis der Tag des Festes anbricht. Sowohl die *mwadare*- als auch die *seudana*-Leute, d. h. grob gesprochen, die *toni asa* (die Eigentümer des Dorfes; die Leute, die in ihrem ererbten mütterlichen Dorf leben) von Gagajowana und Wegara sind mit Vorbereitungen beschäftigt. Es geht um die Ehre von To Jarere und noch mehr um die von Doketa, der der größere *esaesa* von den beiden ist. Eine Woche nach Pfingsten scheint es, als ob die *mwadare*-Leute mit ihren Vorbereitungen schon weiter seien, und Doketa teilt mir mit, er könne nicht mehr länger bei mir in Bwaruada bleiben. Sein Onkel Kauanamo hat ihm eine Botschaft geschickt, daß er sich eilen solle, um mit dem *seudana* fertig zu werden. Darum geht er heim nach Loboda, und ein paar Tage später folgen wir ihm im Boot nach. Unser Zelt wird in Baitahuhuna aufgestellt, dem Küstendorf, dessen Häuptling Doketa ist. Ehe wir den Hügel hinaufsteigen, mache ich die Bekanntschaft von Lobeseni, Doketas *bwasiana* (Schwiegervater), und habe vor seinem Hause ein Gespräch mit ihm. Der

alte Mann ist ein höflicher Wirt, aber nichts in der Welt kann ihn dazu bewegen, mir Informationen zu geben . . . Denn wer wüßte nicht in Duau, daß Lobeseni *barau-karena*, der Größte in der ‚*barau*' (schwarzen Magie) ist. Und das *gabimani* (die Regierung) sperrt die *barau* in das *deli* (Gefängnis), der *tonugana* (weißer Missionar) predigt gegen sie, und schließlich stecken die *dimdim* alle unter einer Decke. Er hat Angst, daß er, hat er erst einmal angefangen zu reden, mehr sagen wird, als für ihn gut ist. Er ist kein Freund der Ethnologie — und er warnt die anderen, sie würden sich noch durch das Schwätzen mit Doketa (mit mir) in ihren eigenen Netzen fangen.

Er gibt mir noch Ratschläge, welchen Weg wir bergaufwärts wählen sollen, und zwar sehr schlechte Ratschläge. Schließlich erreichen wir Gagajowana, ein kleines Dörfchen ganz oben auf dem Berg, von dem aus wir bis ans Meer sehen können. Im Dorf stehen das *siwapa* und das *mwadare* im Mittelpunkt der Ereignisse. Das *siwapa* ist in der hintersten Ecke und besteht aus langen dünnen Stöcken, die in einem Kreis durch *sebulu* (Palmfasern) zusammengehalten werden. Wenn es mit Yams gefüllt ist, kann es als „Turm" bezeichnet werden. Von diesem Turm bis zum anderen Ende des Dorfes liegen die *pwanikau* in einer sehr sauberen ordentlichen Reihe, die hübsch mit roten *dili*-Blättern verziert ist.

Im Zentrum des Dorfes ist alles mit der *mwadare*-Hütte beschäftigt. Man hat unter den erforderlichen Zeremonien einen Baum aus dem Walde geholt, ihn in schräger Lage auf Pfosten von wachsender Höhe gestützt und von beiden Seiten kreuzweise Äste gegen ihn gelegt, so daß sie eine Hütte bilden, deren Eingang da liegt, wo sie am niedrigsten ist. Die Äste werden durch *sebulu* (Palmfaserschnur) zusammengehalten. Gegenüber dem *mwadare*-Haus befindet sich eine lange Reihe von Yamshaufen. Alle Leute, die zu der *mwadare*-Seite gehören, helfen beim Bau des Hauses und Naidej ist ihr Anführer. Das Haus ist gerade hoch genug, daß ein Mensch mit gekreuzten Beinen darin sitzen kann, und meistens verengt es sich nach hinten zu. Der hintere Teil des Hauses wird im allgemeinen von kleinen Jungens mit Beschlag belegt, in unserem Fall von To Dimurejs Sohn Nagote. Außer ihm befinden sich Dainoino, der Bruder von To Dimurej, Naidej, der Zauberer, To Maguboi, Obeda (Brüder), und eine Frau, Joli (Schwester), in dem Hause. Das Haus ist innen ganz dunkel. Unmengen von Yams werden hineingebracht und in dem Maß, in dem es sich mit Yams füllt, leert es sich von Menschen.

Bei unserer Ankunft finden wir eine große Menschenmenge, aber es herrscht vollkommenste Ordnung. Ganz Loboda ist heute hier, ebenso Guj

und Dauwada. Wenn man in verschiedenen Gegenden Gelegenheit gehabt hat, Feste mitzuerleben, dann weiß man ohne weiteres, daß Loboda das eigentliche Kulturzentrum von Duau ist. Eigentlich, so erklärt mir Doketa, heißt nur diese Gegend Duau, aber wegen ihrer großen Bedeutung hat sie der ganzen Insel den Namen gegeben. „Was sind denn schon die Leute von Sipupu oder von Boasitoroba? Das sind ja bloß *manibusi*, Buschmänner. Was können sie? Schlangen essen, das ist alles. Aber wir sind ein *une*-Volk (im *kula*-Ring), das ist ganz etwas anderes."

Die Menschen in dem *mwadare* singen die ganze Zeit den *baita*-Gesang. Er erinnert im Klang mehr an gewisse orientalische Gebetgesänge als an die australischen Melodien, die mir noch im Ohr waren. Naidej macht den Anfang:

Boe kotona
Reiher sein Hals

Jano ujama
Ich habe zurückgezogen

Jano hetu hetunani
Ich ziehe habe kürzer gemacht

Ni[1] *ketaurina*
diese Ladung (von Yams)

Tuna heta siwenaja
Voll, es tropfte heraus

Ija, ija, ijo, ijo!

Das lange *mwadare*-Haus wird einem Reiherhals verglichen. Durch das Absingen des Liedes wird der Hals kürzer gemacht und es wird dadurch leichter, es zu füllen. Die Menge der Yams sei so groß, daß das Haus übervoll sei und ein Teil der Wurzeln wieder herausfalle.

Das war das Vorspiel, nun beginnt das eigentliche Fest. Sie fangen an, das Haus wirklich zu füllen. Jeder Yamshaufen wird ganz nahe zum Eingang befördert, derjenige, der der Tür zunächst sitzt, öffnet diese ein klein wenig und zwei von den Leuten, die draußen stehen, übergeben ihm die Yams. Dann gehen die Yams von Hand zu Hand bis zu Nagote, der am Ende des Hauses sitzt und sie dort aufzustapeln beginnt. Wenn die Yams ihn von seinem Platz verdrängen, geht er einen Schritt näher zu den andern und zum Eingang. Auch alle andern in der Hütte bewegen sich dem Eingang zu, um Platz zu schaffen. Derjenige, der der Tür am nächsten saß, geht hinaus zu denen, die draußen stehen. Daß die Öffnung, durch die

1) Eigentlich *nina*. Im Gesang gekürzt.

die Yams durchgereicht werden, so sehr eng ist, hat seinen guten Grund. Denn immer ist das Haus den *baraus* offen, die versuchen werden, das Fest zu stören, dem *toni-mwadare* seinen Ruhm zu nehmen und ihren eigenen bösen Zauber dem *mwadare* mitten ins Herz zu schicken. Daher bedeutet jede Öffnung des Hauses eine Gefahr, die, soweit es irgend möglich ist, vermieden werden soll. — Die Worte des nächsten *baita* lauten wie folgt:

Burerara ina boru
Blutfleck sein Haufen

Jaboruj madawa
ich häufte auf das *madawa*

maama maama guberawa
übergib dich, übergib dich, komm heraus

Ija, ija, ija, ijo!

Burerara heißt wörtlich Blutfleck. Außerdem heißt eine Art von Hexen so, die im Himmel wohnen und in den Sternschnuppen zu sehen sind. Das sind Weiber, die die ertrinkende oder ertrunkene Mannschaft schiffbrüchiger Schiffe auffressen. Wenn jemand zu viel gegessen hat, ist sein *gamwana* (Magen) zu voll und er übergibt sich. Ebenso ist das *madawa* übervoll von menschlichen Wesen. Jedesmal wenn die Draußenstehenden einen neuen Haufen in das Haus reichen, schaben sie zuerst die Yams mit Hilfe einer Muschelschale. Dann singen die Leute draußen und die drinnen zusammen den folgenden *baita*:

Tauhau kana bawe
Tauhau sein Schwein

Soharina Imuna
Sein fettes an der Jmuna-Landspitze

rekawaja tara hemasewenaja
Am Strand geschnitten in viele Stücke

Kahwanaja imasewa
in den Mund ist gefüllt

Kahwanaja imakisa
in den Mund fallend heraus

Jatuna hepe hepesa
ich lege tropf tropf

Dabwadabwa gigira
Es liegt über allem

Ija, ija, ija, ijo!

Als Tauhau ein neues Kanoe machte, tötete er ein Schwein für das Festmahl, aber es war so fett, daß niemand es essen mochte. An der Küste

bei Imuna lag es, in Stücke zerschnitten, und wenn jemand ein Stück in seinen Mund nahm, meinte er, er hätte schon genug und ließ das Fleisch wieder aus seinem Munde fallen. So geht es auch mit den Yams; es sind ihrer so viele, daß sie aus dem *kawa* (Mund, Tür, Eingang) des Hauses herausfallen, und auch die Leute mögen sie nicht mehr und lassen sie alle da liegen.

Dieser Gesang wird zwischen allen anderen *baitas* wiederholt.

Der nächste Gesang bringt einiges Licht in die unbewußte Bedeutung des ganzen Zeremoniells.

Sine jokijokikima
Frau verlangend fortgesetzt

Keda tau leburaja
Straße Mann in der Mitte

Ja be tauna mwanena
Sie und ihr eigener Gemahl

Ibwakwa barenaja
Er rief nach ihr

Hokikima ratua
Er bat weiter, bis sie herauskamen

Hokikima hapwesawa
Er bat, bis sie auftauchten

Nei madawa ina
dies *madawa* sein

Matamatautenaja
Furcht davor

Bwajobwajojoenaja
Jene die es fürchten

Hokikima ratua
Er bittet und bittet, bis er herauskommt

Ija, Ija, ija, ijo!

Bwajobwajo heißt eigentlich Eule, die auch hier ein Vogel von schlechter Vorbedeutung ist und Furcht um sich verbreitet.

Ein Mann und seine Frau kommen aus dem Busch in das Dorf. Auf dem Wege wünscht er, mit ihr zu koitieren und verlangt und ruft dauernd nach ihr. Sie weigert sich ihm. Er verlange zu viel von ihr. Diejenigen, die fürchten, die Yams könnten nicht ausreichen, um das Haus zu füllen, sind der Ansicht, der Mann, der den *baita* singt, sei in einer ähnlichen Lage. Er wird nicht imstande sein, das Haus mit seinen Yams zu füllen

(mit der Frau zu verkehren). Aber nicht nur der Mann, auch die Frau ist (stets verlangend) *jokijokikima*. Daher können wir annehmen, daß das Haus ein stets verlangendes, nie befriedigtes weibliches Genitale darstellt, oder genau gesagt die Furcht, der Penis des Mannes (die Menge der Yams) könnte zu klein sein, um die Vagina oder den Leib auszufüllen. Charakteristisch ist es, daß Naidej diesen *baita* zuerst bei der Aufzählung der Gesänge vergessen, d. h. verdrängt hatte. Die Gesänge habe ich erst nach dem Fest aufgeschrieben. In dem Menschengewühl wäre das unmöglich gewesen. In dem nächsten Gesang steigen wir aus der profanen Sphäre in eine höhere Region auf, denn Jaboajne, der Himmelsgott selbst erscheint darin:

Jaboajne kana sahehe
Jaboajne sein Vorratsschrank.

Itaupaja ta gubarawa
Es zerbrach, uns ließ es hinaus

Itawaseja ta dagugua
Es brach und ließ uns niederfallen

Ija, ija, ija, ijo
Ija, ija, ija, ijo!

Sahehe ist ein schmales Brett, das unter dem Dachfirst eines Hauses hängt und auf dem man Mundvorräte aufbewahrt. Das *madawa*-Haus ist der Vorratsschrank von Jaboajne, und dieser ist voll, daß er bricht und die Yams herausfallen. So die Erklärung, die ich bekam; aber nach dem Wortlaut müssen die Sänger selbst gemeint sein (*ta* = wir). Sie identifizieren sich mit den Yams, die am Schluß ihren Platz im Haus einnehmen.

Vielleicht brauchen wir gar nicht weit nach dem Bindeglied zu suchen, das den ewig begierigen Mann und sein unersättliches Weib mit Jaboajne und seinem Vorratsschrank verknüpft. Denn Jaboajne ist der Schöpfer des ersten menschlichen Paares, und er ist es auch, der das Kind im Leib der Mutter formt. Der zweite der bei Kahwatuna gesungenen Gesänge macht die Situation noch deutlicher:

Jaboajne morona idaumaja
Jaboajne sein Samen fiel heraus

Jadahemasi bodej
ich werde es aufhalten, schließen

Mainina be bunebune
Mainina-Yam und Bunebune-Yam

Jadahemasi bodej
Ich werde es aufhalten, schließen.

Jadahemasi *kausi*
Ich werde es aufhalten, sammeln

Bunebune *mainina*
Bunebune-Yam Mainina-Yam

Idi *bwajawe* *jabeguri*
ihren Zauber ich pflanze

Jadahemasi *bodej*
Ich werde es aufhalten, schließen

Jadahemasi *kausi*
Ich werde es aufhalten, sammeln

Naba *hesahesagu*
Beim Hineintragen fällt es für mich heraus

Naba *heguhegubara*
Tu' es hinein, es fällt wieder heraus.

Es besteht eine Meinungsverschiedenheit in bezug auf die erste Zeile. Kaubwana, der Mann, der mir den Zauber mitgeteilt hat, akzeptiert nur die wörtliche Bedeutung. Man muß ein Ding beim rechten Namen nennen, und Jaboajnes Samen ist Jaboajnes Samen. Andere aber, deren Rechtgläubigkeit durch „die Lügen der Neuerer" getrübt worden ist, wollen diese Zeile nur als *ona semalimali* (symbolische Redeweise) gelten lassen und sagen, mit Jaboajnes Samen seien die Yams gemeint. Ich glaube, zutreffend ist die folgende Erklärung, die beiden Parteien gerecht wird: Jaboajne macht als männliches Wesen den Schoß der Frauen fruchtbar, genau wie der Zauberer das *mwadare*-Haus fruchtbar macht, indem er die Yams durch die *kawa* hineintut. *Kawa* oder Mund wird hier als Bezeichnung für die Türe gebraucht, aber es steht auch für Vagina. In dem Hause sehen wir das Symbol für den Schoß einer Frau, und wenn die Leute aus der *kawa* herauskommen, so ist darin der Vorgang der Geburt symbolisiert.

Am zwanzigsten August veranstaltete Jarekeni mit seiner Schwester Manudeli ein *mwadare* in Quajaija zu Ehren von Jarekenis Frau Manisi. Jarekeni sitzt mit seinem Bruder Sikele und seiner Schwester Manudeli im Hause und sie singen folgenden Gesang:

Dutuna *madumadudu*
Dutuna-Landspitze dunkle Höhle,

Kode *gugujou* *namo*
Wo Dunkelheit nur.

Kumadudu *bodeguja*
Du bist dunkel bedeckend mich

Kode morita iumo
Wo erschreckend Du allein

Bunebune Samuroro
Bunebune-Yam Samurore-Yam

Kumadudu bodeguja
Du bist dunkel bedeckend mich

Ona raga hada ina
Rede stolzes[1] Haus seines

Kode gugujou namo
Wo Dunkelheit nur

Ja gwagwama gidaridi
Die Kinder die kleinen

Jasituke tukenaja
Sie gingen hinauf, kletterten hinauf

Jasituke rasenaja
Sie gingen hinauf, es brach,

Jai gelagela saba
Es war zerbrochen vollkommen

Jai hujohujosama
Es bedeckte, bedeckte mich

Kode madudu iumo
Wo dunkle Höhle, du allein,

Kode gugujou namo
Wo Dunkelheit allein

Ona raga hada ina
Rede stolzes Haus seines

Tabuna mwanujeku nina
Sein Tabu herumbewegend das

Tabu manu jawarina
Tabu zu herumgehen

Jliku ikenokeno
Es liegt liegend

Imwahuj iwasewase
Es wird niedergezogen schlafend

Majnina be bunebune
Mainina-Yam und Bunebune-Yam

Kode maduduinamo
Wo dunkle Höhle nur

1) Wörtlich bedeutet *raga* „hinauf."

Kuma dudu *bodeguja*
Du bist dunkel, es bedeckt mich,

Kode gugujoinamo
Wo Dunkelheit allein

Jliku ikenokeno
Es liegt liegend

Imwahui iwasewase
Es ist schwer schlafend

Dutuna *madu madudu*
Dutuna-Landspitze dunkle Höhle

Ja gwagwamo gidaridi
Die Kinder die Kleinen

Jasituke tukenaja
Sie sind hinaufgeklettert auf es

Jai gelagelasama
Es ist zerbrochen

Jai hujohujosama
Es hat bedeckt, bedeckt mich.

Damit dieses Lied verständlich werden kann, will ich versuchen, es frei zu übersetzen.

„O dunkle Hexenhöhle von Dutuna! Höhle, in der nichts ist als nur Dunkelheit! Deine Dunkelheit überwältigt und erschreckt mich, Bunebune-Yam und Samuroro-Yam! Ihr seid in der dunklen Höhle, die mich ganz zudeckt. (Die dunkle Höhle, in der nichts ist als nur Dunkelheit, ist das *mwadare*-Haus.) Wie stolz sind wir auf unser Fest! Und als die kleinen Kinder hinauf ins Haus liefen, da brach es nieder durch des Gewicht unserer Yams! Diese vollständig dunkle Höhle ist die Quelle unseres Stolzes. Es ist den Yams verboten, sich zu bewegen oder herumzulaufen, damit die *barau*-Zauberer sie nicht stehlen können. Da liegen sie, die Mainina- und Bunebune-Yams, auf einem großen Haufen in der Höhle der Hexen, in der nichts ist als nur Dunkelheit, Dunkelheit, die mich völlig einhüllt. Die kleinen Kinder gehen hinauf, es bricht nieder, es bedeckt mich!“

Die Identifizierung der Menschen mit den Yams ist der Schlüssel zum Verständnis des Gesanges und des Ritus. Die kleinen Kinder sind: Jarekeni, sein Bruder und seine Schwester, die in der Höhle sitzen, in der Schlaf und Dunkelheit herrschen. Sie selbst sind die schlafenden Yams, und wenn der Yamshaufen dann ganz groß ist, birst das Haus und die Kinder werden geboren. Es ist verboten, die Yams zu bewegen, d. h. ein Kind seiner Mutter

wegzunehmen. Jetzt können wir auch verstehen, warum der Zauberer immer wieder von seiner Angst vor der Dunkelheit des ungeheuren *mwadare*-Hauses spricht, und warum er kaum glauben kann, daß er imstande sein werde, es mit seinen Yams zu füllen. Denn in dem Haus ist nicht nur irgendeine Frau symbolisiert, sondern der mütterliche Leib.

Werfen wir noch einen Blick auf den Zauberspruch, so wie Kaubwana ihn uns mitteilte, um noch deutlicher die abwechselnden Phasen von Wunscherfüllung und Angst beobachten zu können. Der Zauberer wünscht, etwas am Heraustropfen zu verhindern, d. h. er schließt den Penis, so daß die Samenflüssigkeit nicht heraustropfen kann, er schließt die Vagina, damit das Kind nicht geboren werden und nicht von der Mutter getrennt werden kann. Wenn der Samen nicht herauskommt, besteht die Gefahr des Inzestes nicht mehr und die Kind-Mutter-Beziehung kann in Unschuld genossen werden. Die Bezugnahme auf das *bwajawe* enthält eine andere Wunscherfüllung. Während er das singt, hat Kaubwana eine große Yamswurzel unter das *mwadare*-Haus gepflanzt. (Obgleich das Wort *bwajawe* eigentlich Wurzel bedeutet, bedeutet es auch einen Stein [auch *kegugmu*-Stein genannt], der so fest in die Erde gerammt wird, daß er nicht mehr bewegt werden kann.) Damit soll verhindert werden, daß die Yams des Dorfes sich entfernen. In diesem Falle ist die Wunscherfüllung von Angst gefärbt: Die Yamswurzel, die in der Erde bleiben soll, bedeutet den Penis in der Vagina. Schließlich beziehen sich die letzten zwei Zeilen auf den Yam-Penis, der hineingetan wird, und auf das Yam-Kind, das wieder herauskommt.

Nehmen wir also den Faden unserer Erzählung wieder auf. Auf den Gesang von Jaboajnes Vorratsschrank folgt einer, in dem von etwas Niederbrechendem die Rede ist:

Tanonadi koja
Tanonadi Berg

Tanonadi rasenaja
Tanonadi es ist zerbrochen

Ilokatu bwaubwau
Er machte Geschrei

Ilokatu jope-jope
Er machte Gebrüll

Ija, ija, ija, ijo!

Tanonadi ist ein Berg in der Nähe des Dorfes Sijausi in Duau. Dieser Berg brach eines Tages zusammen. Tauhau selbst sah das mit an und schrie: „U, u, u!“

Bei diesem Gesang verlassen die letzten Menschen das Haus. Es ist nun ganz voll von Yams, aber es sind noch Yamshaufen draußen. Ich weiß übrigens nicht, ob das Haus wirklich voll ist oder ob nur das Zeremoniell erfordert, daß ein oder zwei Haufen draußen stehen bleiben, um den Eindruck zu erzeugen, daß es nicht möglich war, alle Yams im Haus unterzubringen. Diese Yamshaufen werden durch neue Zufuhr immer noch vergrößert.

Wir haben das *mwadare* beschrieben als eine Zeremonie des Speiseaustausches zwischen zwei Gruppen, und zwar ursprünglich zwischen der Ehefrau und der Schwester eines Mannes. Aber diese Beschreibung ist unvollständig. Denn wie ein ins Wasser geworfener Stein immer neue Ringe auf der Oberfläche bildet, so hat eine Zeremonie wie diese in der Gesellschaft von Duau weitere und immer weitere Konsequenzen. To Jarere hat Daiko geheiratet, darum haben To Jareres Brüder, Schwestern, Mütter und Onkel gewisse zeremonielle Verpflichtungen gegen die Verwandten von Daiko. Andrerseits sind sowohl die Angehörigen der Daikogruppe als auch die der To-Jarere-Gruppe verheiratet, und diese angeheirateten Verwandten sind die *muri* (Helfer oder Nachfolgende). Daher kommen fortwährend *muri*, sowohl auf der *mwadare*- als auch auf der *seudana*-Seite, um Hilfe zu leisten. Die erste *muri*-Gruppe kommt von Wegara, das sind die Frauen von Dauwada, und die Yams, die sie mitbringen, vergrößern die Leistung der *seudana*-Partei. Sie sind Doketas *muri*, denn seine Tochter Ilebouma ist *ai poara* (Verlöbnis der Kinder) mit Gidione aus Dauwada. Die nächste Gruppe kommt aus der gleichen Richtung. Es sind die Frauen von Wegara, die ihre *seudana*-Yams bringen. Die dritte Gruppe ist gemischt. Es sind Frauen aus Dauwada, Wegara, Guj und Majawa dabei. Die Leute aus Guj kommen deswegen, weil Obeda, der Bruder von To Dimurej, eine Frau aus Guj hat, und darum sind sie *muri* auf der *mwadare*-Seite. Die aus Majawa kommen zu beiden Parteien, sie verhalten sich wie *muri*, ohne eigentlich dazu verpflichtet zu sein, nur so, aus Freundschaft. Die vierte und letzte Gruppe kommt beträchtlich später. Es sind mehr Männer als Frauen in dieser Gruppe, und sie kommen in größerer Zahl und besserer Ordnung: Hier kommt Loboda, geführt von seinem alten Häuptling Lobeseni. Sie sind *muri* für die *mwadare*-Seite, denn Meujo, der Mann von To Dimurej, ist aus Loboda.

Schließlich ist das *mwadare*-Haus — es soll uns gleich gelten, ob wirklich oder nur offiziell — ganz voll. Was nun geschieht, macht ganz den Eindruck, als ob ein allgemeiner Streit das Fest beenden sollte. Eine alte Frau steht unter einem der Häuser auf und ruft etwas mit aufgeregter

Stimme. Eine ähnliche Antwort kommt von einem anderen Hause. In Wahrheit ist dieser Streit ein ganz wesentlicher Teil der Zeremonie, ähnlich wie die „aischrologia“ in Griechenland.[1] Zuerst spricht To Dimurej, die Schwester To Jareres. Sie sagt:

Watupaj jana be jakawa!
Du schließt es ich gehe und ich rede!

Nuhuna bara Jahene
Bruder herüber früher

igebaredi: Kaukawa jasuruja
Er log uns an: Kaukawa Weg kam ich herunter

Ta Gagajowana jatukeja
Und Gagajowana Weg ging ich hinauf

Ihara dadanegu
Die Sonnenstrahlen haben mir wehe getan.

Das heißt: „Schließe das Haus, jetzt will ich meinem Bruder einmal offen sagen, wie ich über ihn denke! Du sagtest immer zu mir: Ich ging den Weg hinauf und hinunter im heißen Wetter, um in deinem Garten am Hügel zu arbeiten, und du, du bereitest nicht das *mwadare* für meine Frau. Sie sagt das triumphierend, denn vor ihr steht das Haus, das ganz voll ist von Yams, und ihr Bruder hat also gelogen. Die nächste, die spricht, ist Ganibu. Ihr Mann, To Jara Jara, ist To Dimurejs Bruder. Sie sagt:

Watupaj kana bebaj imaj! be
Du schließt es. Ihre Yams sie kann kommen und

ikewaj! Inaoreja kode bebaj
sie kann nehmen! Er brachte sie zurück wo Yams

bwebwejana gatu bebaj tokumalina
gut dies Yam (ist) schlecht!

Das bezieht sich auf Familienstreitigkeiten. Auch ihre Yams befinden sich in dem *mwadare*-Hause, und so kann sie mit Stolz sagen: Daiko, nun komm und nimm sie! Ihr eigener Mann hat sie in ihrem Stolz und ihrer Liebe verwundet, indem er die Yams, die sie ihm aus ihrem Garten gebracht, ihr zurückgegeben hatte, weil sie ihm nicht gut genug wären. Sie aber kennt ihre Pflicht, sie handelt als *muri* an Stelle ihres Gatten und bringt ihre Yams in das Haus. — Die dritte Frau, die etwas zu sagen hat, ist Magiseura, eine Schwester von To Dimurej. Sie richtet ihre Worte an Daiko, die Heldin des Tages:

1) S. M. P. Nilson: Griechische Feste von religiöser Bedeutung. 1906, S. 176—450.

Natugu *pasipasikedana*
mein Kind vaterlos

Kode ma jajana ta nona imwadare
Wie, und ihre Tanten dann die ihrigen machen sie denn kein *mwadare?*

Sie wiederholt nur, was Daiko zu sagen pflegte: Hat denn meine Tochter keinen Vater und keine Tanten, und ist keiner da, der für sie ein *mwadare* bereitet? Aber seht, das Haus ist voll von Yams, und ich triumphiere, denn damit ist die Verleumdung widerlegt. — Aber die alte Gailowej, die Mutter von To Jarere und To Dimurej, überbietet sie alle mit ihren Rufen. Ihre Worte sind an ihre Schwiegertochter Daiko gerichtet:

Watupaj Gagajowana
Du schließt es! In Gagajowana

jakawa kawata kode keta
ich jäte das Unkraut. Wann jemand

wejigu imwadare
für mich macht *mwadare?*

Ich jätete in eurem Dorfe und niemand bereitet das *mwadare* für mich! Daiko antwortet:

Wa mwadare hohonua bwa igumwaregu
Du *mwadare* Körper ruhig und meines zu Ende.

Das soll heißen: Seid nicht zu stolz auf euer *mwadare.* Wir können es nicht angemessen erwidern, denn es sind nicht mehr viele Menschen in Wegara am Leben. — Dann hüpft sie hoch in die Luft.

Wir müssen jetzt näher erklären, was all dies bedeutet. Es ist dies die *ona raga* (Redewettbewerb) oder *ona gagase* (stolze Rede), von der schon immer in der *baita* die Rede war. Der Vorwurf, *ose* (geizig) oder *goma besobeso* (gewöhnlich, d. h. kein Gärtner) zu sein, schmerzt den Papua tief, auch wenn er noch so leise angedeutet wird. Die Frage: „Wann wirst du ein *mwadare* machen?“ enthält die Anklage: „Du kannst ja gar kein *mwadare* machen, denn entweder bist du zu arm oder zu egoistisch dazu.“ Es wäre eine grobe Ungehörigkeit, darauf mit heftigen Worten zu erwidern. Die einzig mögliche Antwort besteht darin, das *mwadare* zu rüsten und es mit so großem festlichem Aufwand wie nur irgend möglich zu feiern. Die stolzen Worte der Festveranstalter sollten also ihren Reichtum und ihren Triumph über Daiko demonstrieren. Es ist ein Siegestag für Gagajowana und es schickt sich jetzt für Wegara, bescheiden zu sein. Daher antwortet die alte Kejasu gej, Mutter von Daiko, die obigen Worte.

Denn das *mwadare* ist *gidemusa saija* — wie ein Krieg. Der Papua sieht die Welt im wesentlichen vom kapitalistischen Standpunkt an und hat gar nichts gegen den Reichtum einzuwenden. Ich hörte einmal einen Streit zwischen zwei alten Frauen an, bei dem die eine ihre Gegnerin ganz besonders wirksam demütigte, indem sie sagte: „Meine Kinder essen immer *suasua.*" *Suasua* ist eine Sorte von Yams, die für gewöhnlich nur an Feiertagen gegessen wird, und die Tatsache, daß ihre Kinder alle Tage *suasua* essen, zeigt an, daß sie im Besitz großer und gut gehaltener Gärten sein muß. Wer am meisten besitzt, hat recht, meint der Papua.

Aber die *siwapa* ist noch leer, die lange Reihe der *pwanikau* (lange Yams) ist noch unberührt. Nachdem nun die Frauen ihren Spruch gesagt haben, übernehmen die Männer die Leitung des Festes. Naidej, der Zauberer aus dem Gujlande, nimmt sein *ligogo* (Beil) und geht langsam unter Absingen eines *baita* auf und nieder. Jede Yamswurzel muß streng nach dem Ritus mit dem *ligogo* berührt werden. Der *baita*, den er singt, hat folgenden Text:

Mwatakewa Ekarata duruhaja
Schlange nimmt Ekarata in ihrer Höhle

Kurausa didigaja
du tanzt entsetzlich,

Kurausa matautaja
Du tanzt, sie haben Angst

Siwa butu Siwa bwaki
Haufen berühmt Haufen in großer Menge

Siwa kaibwawabwawa
Haufen höher immer höher,

Siwa majobejobe
Haufen, er bewegt sich

Ija, ija, ija, ijo!

Der Gesang bezieht sich auf eine mythische Schlange, die Urahne des ganzen Gujvolkes. Sie brachte eine Menschentochter zur Welt. Wenn sie tanzte, waren die Menschen so entsetzt, daß sie wegschauen mußten. Ihre Tochter heiratete einen Menschen; und diese beiden wurden die Ureltern des ganzen Gujvolkes. Dies ist die Mythe. In der *baita* sind in der Schlange die langen Stöcke symbolisiert, die die Haufen stützen. Sie bewegen sich vom Wind wie eine Schlange. Jetzt sitzen die Männer im Kreis rund um die *siwaha* und beginnen, sie aufzustapeln.

Rasihana *rohoisa*
Rasihana-Landspitze, Rohoisa-Baum

bobori itomaha
Brise bläst hinauf

Lisi hebuijaha
Zieht wendet es

Imi kasa ihujosi
Dein Dorf es ist bedeckt

Imi kasa igerasi
Dein Dorf es ist voll

Ija, ija, ija, ijo!

Rasihana ist eine lange Landspitze bei Quanaura, wo das eigentliche Duau in der Dutuna-Landspitze sein Ende findet und das Land Bunama anfängt. Wegen ihrer Länge läßt sie sich als Metapher für den Turm gut verwenden. Wie die Blätter des *rohoisa*-Baumes, die im Seewinde flattern, bewegen sich die *babaga-(dilli-)*Blätter,[1] mit denen die Yams geschmückt sind. Der Wind rüttelt am Turm und versucht ihn umzuwerfen. *Ihujosi* bedeutet, wenn man es mit „es ist bedeckt" übersetzt, auch einfach „Glückseligkeit" und *igerasi*, das gewöhnlich mit „es bricht" wiedergegeben wird, hat hier nur die Bedeutung: „es ist voll". Das Dorf ist glücklich, weil es voll von Yams ist. Der Turm ist ungefähr in zwei Drittel seiner Höhe durch eine Schnur in zwei Teile geteilt. Die *to-mwadare* müssen den Turm vom Boden bis zu dieser Trennungslinie mit ihren *pwanikau* füllen, über der Linie ist es die Sache der *muri*, diesen Turmbau von Babel fortzusetzen.

Die Rede von dem Mann, der nachfolgt, ist wirklich *ona raga* (hohe Rede), denn all diese Worte werden vom Turm heruntergesprochen. Obeda ist der erste, der hinaufzuklettern hat. Er sagt:

Igu tana geabo watepaj!
Meinen Korb tu nicht du legen deine Hand hinein!

Kagu magi wakewena
Meine Betelnuß hast du genommen

Jare bawegu waunuj!
Später mein Schwein wirst du töten!

Daiko hatte zu ihrem *ejena* (Schwager) Obeda, als dieser in ihren Korb gegriffen, gesagt: „Du hast mir meine Betelnuß weggenommen, dafür mußt du ein Schwein für mich töten." Nun triumphiert er! Er hat das Schwein

1) *Dili* in der Sipupusprache, *babaga* in Loboda.

gebracht, und gegen Ende des Festes wird es nach Wegara mitgenommen und dort von Doketa unter sein eigenes Volk verteilt. Natürlich revanchiert sich Doketa mit einem anderen Schwein, das dann von To Dimurej verteilt wird. — Obeda ist inzwischen heruntergekommen und To Dinare klettert den Turm hinauf. Er sagt das Folgende:

Matasina *sihekomwageja*
Mit seinem Bruder drängten sie immer

Ta kebweu tadounaja
um einen haben wir geweint

Kebweu kenaja tapaisewa
Einer für ihn wir arbeiteten

Das hat etwa folgenden Sinn: Ein Bruder von To Jarere starb vor einiger Zeit, und wir weinten bei seinem Begräbnis. Diese beiden Brüder pflegten häufig danach zu fragen, wann denn eigentlich das *mwadare* für ihre Frauen gerichtet würde. Nun der eine tot ist, richten wir es für den anderen. To Dinare ist sowohl To Jareres wie auch des Toten *tasina*. Aber er ist kein richtiger *tasina*, sie stammen nur von der gleichen Großmutter ab. Er repräsentiert den mütterlichen Clan, indem er sagt: Ihr habt uns immer mit euren *mwadares* geplagt! — Der nächste Sprecher ist Nejawesi, ein anderer Bruder von To Dimurej. Er spricht im Namen von Gagajowana und seine Rede richtet sich gegen die überwältigende Arroganz der Leute aus Loboda. Er kommt gerade im richtigen Moment, denn angeführt von Lobeseni, sind die Leute von Loboda gerade angekommen. Lobeseni ist in der besten Laune, denn das Fest ist ein großer Erfolg; außerdem weiß er, daß ich da bin, und riecht schon den Tabak in der Luft. „Setzt euch hin", ruft er seinen Leuten zu, „denn ihr stinkt zu sehr". Sie geben zurück: „Bleib du nur stehen, sie werden dich noch photographieren!" „Gewiß", sagt er, „das beste wird sein, ich klettere diesen Baum hinauf." Inzwischen ist der Moment für Nejawesi gekommen, seinen Spruch loszulassen.

Gagajowana gogama
Gagajowana Kinder

dimo kode keta tau
nur wenn ein Mann

sinabwana bwa ima
groß (wichtig) und unser

natuaine mwadaredi imwadare boa gatu
Töchter ihr *mwadare* sie machen *mwadare* und das

musa sijabusebusedimo
wie Anus-Exkrement nur.

„Wir sind nur Kinder, und es ist kein einziger *esaesa* unter unserem Volk! Ihr, ihr aus Loboda und die anderen, ihr warft uns vor, wir hätten zu lange mit der Bereitung des *mwadare* für eure Töchter gezögert! Wir sind ja nur Kinder, die sich nicht einmal hinten abwischen können, wenn sie sich schmutzig gemacht haben! Seht dies!" Und rot vor Triumph wirft er die Betelnüsse von der Höhe des Turms herunter. Eine allgemeine Balgerei beginnt und Gagajowana hat die Genugtuung, die Leute aus Loboda unter den ersten und eifrigsten zu sehen, die sich umbringen vor Eifer, ihre Betelnüsse aufzulesen.

Aber die letzte Zeile hat noch eine zweite Bedeutung, und darin besteht das eigentliche *ona gagasa*. Nämlich: All der Reichtum, den wir heute hier verteilen, ist bloß eine Kleinigkeit, er bedeutet nicht mehr als die Kotreste, die an dem Anus einen kleinen Kindes nach der Defäkation zurückbleiben. Wir sind so reich, daß all dies, was ihr hier seht, nicht mehr für uns bedeutet!

Wir sind nun in Gagajowana vom Morgen bis zum Nachmittag, und das Fest ist fast zu Ende. Es bleibt nur noch die Verteilung. Die *to seudana* sind jetzt die *toke mwadare* (Esser des *mwadare*), denn diejenigen, die für das *seudana* gesorgt haben, werden das *mwadare* essen. Das wird zur *damasi*-Zeit geschehen. Schon jetzt jedoch werden ein oder zwei Yamshaufen aus dem *mwadare*-Haus geholt, die *baitas* werden wiederholt und die Yams werden mit einer Muschelschale geschabt; damit soll symbolisch angedeutet werden, daß es sich um gekochtes Essen, d. h. um Essen, das sofort gegessen werden soll, handelt. Davon wird allen *kune* (bedeutet sowohl Geschenk als auch Gast, Fremder) gegeben, d. h. allen *kune*-Leuten, die irgendwie zur *seudana*-Seite gehören. Hier bekomme auch ich mein Teil als Doketas Freund und Namensvetter. Während der Zeit ist schon das *seudana* von Wegara herübergebracht und im Hintergrund des Dorfes aufgestellt worden. Hier ist Doketa die Hauptperson, mit seinem Frauenvolk um sich.

Das *seudana* wird von den Anführern auf der *mwadare*-Seite verteilt, das sind: To Dimurej und Nejailoni, die Schwestern von To Jarere, und To Dinare, Obeda, Maa, Sigaja und Debori, seine Brüder. Es kam viel Volk zu Ehren von Gagajowanas großem Tag, so daß das meiste Essen an die Leute aus Loboda, Dauwada und Guj verteilt wurde. Lobeseni bekommt einen besonders großen Teil, weil er ein großer Häuptling ist, Deli-Gogo aus Majawa, weil er der Neffe des alten Kauanamo ist, Anageidi aus Loboda deswegen, weil er der Missionslehrer ist, und schließlich Naidej und Seuma als Experten für die *baitas* und als Repräsentanten des Volkes von Guj.

Zur gleichen Zeit herrscht große Aufregung in Daikos Hause. Daiko ist dabei, die *gwegwe* (Güter, *une*-Dinge) an die wichtigsten Persönlichkeiten auf der *mwadare*-Seite zu verteilen. To Dimurei bekommt ein *mwari* und einige lange Yams, ebenso Debori, während Obeda ein *mwahuhu* (Nasenstift) zu seinen *pwannikau* bekommt. Auf der anderen Seite des *mwadare*-Hauses herrscht ein wildes Gewühl um einen Haufen von Yams. Dieser Haufen hat folgenden Ursprung: Die Leute aus Loboda, Dauwada und Majawa waren die *muri* oder Helfer von Gagajowana. Sie halfen den Leuten von Gagajowana, einen so großen Aufwand zu treiben und hatten daher das Recht, auch für sich selbst Geschenke zu erwarten, und das waren die *kune*, die sie von dem *seudana* bekamen, d. h. von den Yams, die aus Wegara stammten und von Leuten aus Gagajowana verteilt wurden. Dann entschädigen sie wiederum Gagajowana für seine Großmut, indem sie einen Haufen von Yams stiften, von dem sich die *toni-asa* (Besitzer des Dorfes) nehmen können.

Die Sonne geht unter, die Aufregung läßt nach, ganze Gruppen von Männern und Frauen gehen den Hügel hinunter zur Küste oder sie gehen weiter ins Land hinein.

Was hat das alles zu bedeuten? Gagajowana ebenso wie Wegara haben sich sehr bemüht, ihre Pflicht zu tun, sich der Schuld, die auf ihrer Seele lastete, zu entledigen. Land, das unter anderen Umständen *pwatura* (Dschungel) geblieben wäre, haben sie in *tanoa* (kultivierten Boden) verwandelt, jeder einzelne hat Geschenke gegeben und empfangen. Aber obwohl wir auf der Oberfläche nur die reinste Großmut, Gastfreundschaft und den besten Willen sehen, so brauchen wir doch nur einen kleinen Schritt tiefer zu gehen und wir werden finden, daß das ganze nur eine Reaktionsbildung gegen die primäre Feindseligkeit ist. Obeda gibt Daikos Leuten ein Schwein, weil sie ihm seinen Einbruch in ihren Vorrat von Betelnüssen übelgenommen hat. Ganz Gagajowana gibt Geschenke an solche Leute, von denen es früher verleumdet worden ist. Ihre Gabe ist eine Form der Aggression, die durch eine ähnliche Attacke von der anderen Seite erwidert wird. Auch dürfen wir nicht vergessen, daß das *mwadare* eine Art Finale für eine lange Folge von Gabenaustauschen zwischen zwei Gruppen von *bukunao* ist, die zueinander in dem Verhältnis *quabunao* (angeheiratete Verwandte) stehen. Jetzt, nachdem sie ein Haus für Daiko gefüllt haben, ist ihre soziale Stellung in Gagajowana gesichert.

Wenn wir die Leute von Duau nach einer Erklärung fragen, so geben sie an, daß Tauhau das erste *mwadare* machte, und daß sie sein Vorgehen

nachahmen. Sehen wir zu, ob nicht die Mythe von Tauhau den Schlüssel zum Verständnis der ganzen Zeremonie liefert.

Tauhau lebte in Gesiwe, einem Dorf unterhalb des Geisterhügels von Bwebweso. Es gab zwei Tauhaus, Tauhau den älteren und Tauhau den jüngeren. Der ältere wollte ein Kanoe bauen. Er nahm sich eine Schlingpflanze, die *rumaruma* genannt wird, um damit die Teile zusammenzubinden. Es war das aber eine sehr schwache Schlingpflanze, die nicht lange halten konnte. Tauhau der Jüngere wählte eine viel geeignetere und festere Schlingpflanze für sein Kanoe. Als beide Kanoes fertig waren, paddelten sie zusammen hinaus und kamen auch zusammen zurück. Als der jüngere Tauhau in seinem Kanoe zurückkam, kam die Frau des älteren zum Wasser und warf ihm, wie das der Brauch war, Yams zu. Er ergriff die Frau am Arm, zog sie in sein Kanoe und stieß ab. Der ältere Tauhau jagte mit seinen Leuten hinter dem jüngeren her, aber die zum Zusammenbinden benutzte Schlingpflanze gab nach und er mußte die Jagd aufgeben. Der junge Tauhau kam mit der Frau zur Landspitze von Dutuna. Dort aßen sie, schliefen eine Nacht und bei Tagesanbruch paddelten sie weiter. Sie kamen dann zu dem Dorf Imuna und blieben dort.

Kenega kana hesana waine
So ihr Name Frau

nina Sine Gagarojroj. Kenega
jene Frau Krabbe. Dann

manuhuna sidoroja nikuja
mit ihrem Bruder sie gingen hinunter zur See

jobaj sigebenaja kenega waine
Muschel sie sahen dann Frau

jega ihatuj ta nuu nana
weg tauchte und Bruder jener

ina tokumali igebena kenega siirama
ihr böses Ding (Vagina) er sah dann sie gingen zurück

Ta ne tauna ilohara
und jener Mann wurde krank.

Der Erzähler macht keinen Übergang. Nie haben wir bisher von Sine Gagarojroj gehört, und die einzige Frau, von der in der Geschichte die Rede war, ist die, die erst dem Älteren und dann dem Jüngeren angehörte. Sie ist, wie er sagt, *ma nuuna* (mit ihrem Bruder). Sie weiß wohl, daß er nicht wirklich krank ist, sondern nur so tut. Als ihre Mutter sich darüber beschwert, daß er keine Yams essen will, erzählt sie ihr, was geschehen ist:

Kenege boasi idokona bwa
Dann Wassernuß sie tat in den Korb und

ikaukewena nuhu nana ta sinaoja boasija
sie rief ihn Bruder jenen und sie gingen zum Fluß

Kenega si-tokumali silobukuna
dann sie taten Übles (koitierten) sie töteten Familie (begingen Inzest)

ma nuhuna me kenega itohoro bwa
mit dem Bruder und so sie stand auf und

morodi idauja ijegwamaja ta kenega
ihr beider Samen[1] tropfte heraus, wurde ein Junge und so

idouja „tamagu, sinagu“ bwa kenega tama
er schrie „mein Vater, meine Mutter“ und dann Vater

nana ibwauhira igwaj: Sinajo gigenaja
jenen rief zurück, er sagte: Deine Mutter ihre Vagina hinein

kurugu bwa hesi simaija kasa
du gehst hinein und dann sie kamen zurück ins Dorf.

Als sie ins Dorf zurückkamen, banden sie ihr Schwein fest. Aber das Schwein ahnte offenbar, daß ein Festmahl vorbereitet wurde; es riß sich los und rannte davon. Tauhau war gerade dabei, seine Betelnuß zu kauen, die er mit Kalk gemischt, aber zu der er keinen Pfeffer getan hatte. Er rannte sofort hinter dem Schwein her. Da erblickte er gerade auf seinem Nabel etwas, das wie Pfeffer aussah. Er streckte seine Zunge aus, um den Pfeffer zu erreichen, während er mit der Hand das Schwein einfing. Als er seine ausgestreckte Zunge sah, bemerkte er, daß sie rot war. So fand er den Pfefferstrauch und brachte ihn heim. Bis zu diesem Tage hatten alle *nigonigogo* (übernatürliche Wesen) den Tausendfüßler als ihren Pfeffer verwendet. Jetzt warf Tauhau seinen Tausendfüßler weg — und das ist der Grund dafür, daß es so viele Tausendfüßler in Imuna gibt. Darauf töteten sie das Schwein, schnitten es in Stücke und breiteten die Stücke aus. Tauhau verteilt das Fleisch, behält aber den Magen und den Darm für sich. Am Nachmittage bringt er eine Schüssel, um den Magen und den Darm auszuwaschen und will die Exkremente herausholen. Da sieht er: es sind gar keine Exkremente darin. Der Darm ist voll von *bagi* und *mwari*. (*bagi* = Halsband aus Muscheln, *mwari* = Muschel für den Arm, das sind die Güter, die in der *kune* zirkulieren.) Er nimmt viele *mwari* in die Hand und wirft sie Murua zu, ebenso verfährt er mit den *bagi*. Dies ist der Ursprung der *kune*.

1) Ihr beider Samen, deshalb, weil *morona* sowohl Samenflüssigkeit als auch Vaginalsekret bedeutet.

Der Erzähler informiert mich darüber, daß das Schwein das Eigentum von Tauhau und seiner Frau war. Aber es ist seine Schwester, mit der er aus dem Dschungel herauskommt, und in der ganzen Geschichte kommt seine Frau nicht wieder vor. Nach der Ansicht von Doketa sind die Frau und die Schwester ein und dieselbe Person. Das Schwein war für das *mwadare* bestimmt und Tauhau war der erste, der ein *mwadare* machte, und zwar ein *imuna* für seine Schwester-Frau Sine Gagarojroj.

Bubuna maibokana Tauhau ikabiratujena
Gebräuche alle (von) Tauhau sind abgeleitet

Kune sagari mwadare wagatara hailobukuna
Kune, Festmähler, *mwadare*, Bau von Kanoes, Inzest

jaguma, sigaha baita kelogau
Kauen, Liebeszauber, Reichtumszauber, Schutzzauber.

Ferner wird mir erklärt, daß Tauhau in seiner Eigenschaft als *karena* (Urheber) des *kune* auch der Erfinder aller *kajowa* (*kune*-Zauber) sei, und als der erste, der je einen Inzest beging, ist er auch die Quelle und der Ursprung aller *sigaha* (Liebeszauber), und da er das erste *sagari* und das erste *mwadare* veranstaltet hat, ist er auch der Erfinder der *baita*.

Aber wie ich schon früher gesagt habe, hielten mich die Leute von Loboda für verpflichtet, mehr über Tauhau zu wissen als sie. Er ist ein *dimdim*! Und wie sah Tauhau aus? „So wie du. Seine Haut", so sagen sie, „war gerade so weiß wie deine!"

Heil sei darum dem Pharao, dem Sohne des Sonnengottes und seiner Schwester-Frau, der Königin von Ober- und Unterägypten, der die Fahne der archaischen Kultur bis tief in das *mitawa* (Dschungel) von Duau getragen hat. Sind es denn nicht Schlüsse dieser Art, auf denen die von Elliott Smith und Perry errichtete Pyramide ruht?

Fahren wir in unserer Erzählung fort und sehen wir zu, wohin sie uns noch führt. Es gibt zwei Dörfer mit dem Namen Imuna; das eine liegt in der Nähe von Missima und das andere bei der Landspitze von Dutuna nahe von Loboda. Die öffentliche Meinung hat sich dafür entschieden, daß es sich bei unserer Sage um das Dorf bei der Dutunaspitze handelt. Dies ist auch das Dorf, das den Anspruch macht, der Wohnsitz des jüngeren Tauhau gewesen zu sein, während der ältere in Gesiwe lebte, einem Dorfe, das zwischen Sawatajtaj und Mwatebu liegt. Tauhau, der ältere, ist der *nibana* (Kreuzvetter) eines anderen mythologischen Helden, nämlich von Kasabwaibwaileta. Diese beiden gingen von Tewara nach Gesiwe. Kasabwaibwaileta fing mit dem Bau eines Kanoes an und Tauhau, sein Vetter, machte

es fertig. Dabei machte er eine Holzschnitzerei, die Kasabwajbwajleta und seine Frau während des Koitus darstellte. Sein Vetter sah das für einen Beweis dafür an, daß Tauhau mit seiner, Kasabwaibwailetas, Frau geschlechtlich verkehrt habe. Auf der Stelle schlug und zerriß er die Hoden von Tauhau.

Ilohara ta kenega ma sinadiu ma kana
Er wurde krank und so mit ihren Müttern und seinen

kirakajao tasina Tauhau gidara matojawa sigelu
jungen Leuten Bruder Tauhau junger mit ihm sie saßen auf dem Kanoes.

— Sie machten eine Rundfahrt über die Inseln. Um das Volk von *Dejdej* dafür zu bestrafen, daß es ihnen keine Kokosnüsse gegeben hatte, machten sie die Leute häßlich, während sie andere, die ihnen *surujako* (rote Kokosnüsse) gegeben hatten, durch Schönheit belohnten. Als sie schließlich zurück nach Gesiwe kamen, bauten sie dort ein Haus und dann machten sie zwei Kanoes, eines für den älteren, eines für den jüngeren Tauhau, ganz wie das in der vorigen Geschichte berichtet worden ist.

Die Zahl der Lieder, die von Tauhau abgeleitet werden, ist unendlich. Sehen wir uns einige Beispiele an. Das erste ist ein *sigaha* (Liebeszauber).

Sine Gagarojroj ja Tauhau Tauhau
Krebsfrau die Tauhau Tauhau

Gabuwana rekawaha
Gabuwana an einer Küste

Ubo taujo nuhujo
Dich dein Bruder

Ginejo igebejaha
Deine Vagina er sah

Kabo kabokikimego
Verlangte immer nach dir

Kabokiki mariego
Er verlangt sehr weit

Nuanua kabasego
Seine Seele ist traurig um dich

Nua kabasariego
Seine Seele trauert um dich

Nuhuja tanaibora
Schwester, laß uns Unrecht tun!

Nuhuja tanaiweno
Schwester, laß uns etwas tun, was verboten ist!

Moraba be gweine
Verheiratete Frauen und ledige Mädchen
Kadi hora janumaj
Für sie Meerwasser ich trinke
Bwagabwaga wainena
(Land) weit weg seine Frau
Jakeno jataujama
Ich schlief, ich kam weg
Lelehagu dou dou
Nach mir sie schreit
Lelehagu sukusuku
Nach mir sie schluchzt
Nuhuja tanai bora
Schwester, laß uns Unrecht tun
Nuhuja tanai weno
Schwester, wir tun, was verboten ist!
Kabo kabo kikimego
Immer verlangend nach dir
Kabokiki mariego
Er fleht einen langen Weg
Susujara genigeni
Brust Verlangen mit schwarzen Warzen
Kadi hora janumaja
Für sie Seewasser trinke ich
Kode tau bwebwejajo
Wo ist ein Mann ein schöner Mann
Mwa kode ukeseguja
Was hast du mir getan
Sinajo ibwaudoro
Deine Mutter schreit herunter
Matane nau waira
Tränen dein Wasser
Nuhuja tanaibora
Schwester, laß uns Unrecht tun!
Tanaibora sabaja
Wir haben es getan. Es ist zu Ende.

Tauhau ist der Verfasser des ersten *sigaha* und alle späteren *sigahas* lassen sich auf diesen zurückführen, denn Libido ist ursprünglich inzestuöse Libido, und alle Frauen, die verheirateten und die ledigen, sind nur ein

Ersatz für die geliebte Mutter oder Schwester. Der Gesang beginnt mit einer Beschreibung der allgemeinen Situation, um später in ein Zwiegespräch zwischen dem Helden und seiner Schwester überzugehen. „Schwester, laß uns Unrecht tun!" sagt Tauhau. Der *sigaha*, der sich ursprünglich nur um Tauhaus Schwester dreht, strahlt später auf alle anderen Frauen aus, während die Person des Tauhau in jedem Mann, der den *sigaha* singt, wiederersteht. Salzwasser wird vor allen möglichen Zaubersprüchen in Duau als Purgativum genommen. Der Zauberer erzählt nun seine Erfolge und zaubert damit neue Erfolge in Liebesangelegenheiten herbei. Er verwandelt sich wieder in Tauhau, der nach seiner Schwester verlangt.

Die Brust ist vielleicht die wichtigste erogene Zone für das Volk von Duau. Eine Frau, die eine schöne Brust mit schwarzen, straff abstehenden Brustwarzen hat, ist das Glück des Mannes. Mit der Zeile: „Wo ist ein richtiger Mann?" will Sine Gagarojroj sagen: „Zu spät, es ist geschehen und deine Mutter weint über das, was du getan hast." Jeder, der einen Liebeszauber in Szene setzt, ist ein Tauhau, d. h. ein Mann, der nach seiner Schwester verlangt. Es ist übrigens ganz selbstverständlich, daß einer, wenn er in Duau von seinen „Schwestern" spricht, damit seine Geliebten meint, und wenn er von seinen „Müttern" spricht, so meint er die Frauen seines Dorfes, seine eigene Frau miteinbegriffen. Wenn irgendein Zweifel in der Sache entstehen könnte, so fügt er „meine falsche Schwester" oder „meine Schwester zur Nacht" hinzu, um jedes Mißverständnis auszuschließen. Das *mwadare*-Haus ist auch eine Art Kanoe, und so finden wir, daß Tauhau der Schöpfer aller Kanoefeste ist.

Waga raj budobudo gamwanaja
Kanoe alte Zeiten *budobudo* Baum innen

imiamia ma kana raita ma kana surasura ma
war mit seinem Ausleger und seinen weißen Muscheln und

kana bwadakaj. Kemi igohaj isuru
seinen Planken als er es schnitt kam es herunter

ilowejare waga ina iratu ma wete itaara
Es brach auf Kanoe das kam heraus und wieder er schnitt.

Hier finden wir Tauhau als Repräsentanten jenes goldenen Zeitalters, in dem man alles bekommen konnte, ohne dafür zu arbeiten. Aber ebenso repräsentiert er diejenige Zeit, in der sich der Übergang zu dem jetzigen Stand der Dinge vollzogen hat. Das fertig vorgefundene Kanoe in dem *budobudo*-Baum war bald nicht mehr zu gebrauchen, und so war Tauhau dazu gezwungen, eine andere Art und Weise zu finden, um zur Befriedi-

gung seiner Bedürfnisse zu gelangen. Er schnitt sich ein anderes Kanoe, diesmal von dem *mwadare*-Baum mit einem *ligogo*, über das er einen *nabwasua* (Zauber) ausgesprochen hatte. Er fand einige Leute, die ihm bei seiner Arbeit halfen, und für diese veranstaltete er dann ein *niaura* (Festmahl, das als Bezahlung für eine Arbeit gilt). Die Arbeit ging langsam voran, und als sie die Kanoe gebunden hatten, veranstaltete er ein *egajo* (Stapellauf). Er sagte:

Beka jagujaj waga egajo kasa ihujowana
Dieses ich verteile Kanoe Stappellauf Dorf Glückseligkeit

igu bubu nina jakabijaj ma raj tokumalina
meine Gewohnheit, die ich halte, früher war es schlecht

Gea ujohaninamo
nicht irgend eine Glückseligkeit

Dann hißte er die *doe* (Fahne, Pandanusstreifen). Sie töteten ein Schwein, beluden das Kanoe mit Speise und hingen *bagi* und *mwari* auf. So startete er zu dem ersten *ebadi-doe*, die übliche erste Ausfahrt eines neuen Kanoes, bevor es mit dem *kune* beginnt. Als daher die Leute den Stamm zu dem Kanoe schneiden wollten, setzten sie sich unter den Baum und sangen, um ihrem *ligogo* die rechte Kraft zu geben, den folgenden *nabwasua*:

Tauhau ina waga
Tauhau sein Kanoe

Kaiwe kebudobudo
Baum *kebudobudo*-Baum

Imuna kubusunaja
Imuna an ihrer Spitze

Imweru mweruru enaja
Er hat es gemacht auf ihr (auf der Spitze)

Ihegajo surunaja
Er startete herunter (oder zur See hinaus)

Igajo mujamujaja
Er startete mit Qual (d. h. Wunsch nach Ruhm)

Igajo jarajaraja
Er startete sich sehnend

Sei kamu bagi doua
Wünschte deinen *bagi* groß

Sei kamu mwari bewa
Wünschte deinen *mwari* groß

Kuhehe gonugonua
Du wirst ruhig

Kuhehe siwa siwapa
Du wirst dir das Leben nehmend

Ugajo mujamujaja
Du startest, sehnst dich nach Ruhm

Kaj waga mwadawa
Wie Kanoe *mwadawa*[1] Kanoe

Ugajo mujamujaja
Du startest, sehnst dich nach Ruhm

Ugajo jarajaraja
Du startest Wunsch

Kamu jara kagu jara
Dein Wunsch mein Wunsch (eigentlich: Wunsch nach mir)

Die Zeile: „*sei kamu bagi doua*“ zeigt an, daß es sich hier um ein *kajowa* oder einen Zauber handelt. *Kuhehe gonugonua* bezieht sich auf die Besitzer der *bagi* und *mwari* auf der anderen Insel. Sie sind so begierig, mit ihm ein *une* zu machen, daß sie ganz still sitzen und sogar daran denken, sich umzubringen, so heftig ist ihr Verlangen. Er fährt mit dem Kanoe um des Ruhmes willen. „Dein Wunsch ist mein Wunsch“, d. h. das Volk sehnt sich danach, Tauhau zu sehen. Es folgt eine Aufzählung dessen, was die Dörfer, die er bei Gelegenheit früherer *does* heimgesucht hat, ihm für Geschenke gemacht haben, und dann zählt er die Orte auf, die er jetzt besuchen will, die *bagis* oder *mwaris*, die er bekommen möchte, und die Frauen, die er als Geliebte haben will.

Zu was für Schlüssen uns die Betrachtung des *une* berechtigt, soll an anderer Stelle dargestellt werden. Hier beschäftigt uns nur das eine: Tauhau repräsentiert nicht nur die ursprüngliche Art und Weise, zu einem Kanoe zu gelangen, sondern auch die gegenwärtige mit all ihrer Arbeit und ihren Zeremonien; nicht nur den Inzest, sondern auch das *mwadare*, das einen Ersatz für den Inzest darstellt. Das Spiel Tauhaus, das *mwadare*, hat die eigentliche Tat Tauhaus ersetzt. Das Kanoe jener alten Zeit war ein leicht erreichbares, aber kurzlebiges Glück. Denn sobald das Ziel erreicht und die *mujamaja* (Sehnsucht, Begierde) befriedigt ist, verschwindet die *ujowana* (Glückseligkeit) ganz und gar, und das Kanoe, das einem aus dem Baum vor die Füße gefallen ist, ist verdorben.

Diese Interpretation wird verständlicher werden, wenn wir erklären, was für eine zweite Bedeutung das *madawa* noch annehmen kann. Man nennt

1) Die Aussprache ist nicht genau fixiert; es klingt bald wie *madawa*, bald wie *mwadawa*.

zwar ein Kanoe *madawa*, aber auch der Mangobaum, der bei dem Dorfe To Madawa wächst, wird so genannt.

Ich erzähle jetzt die Geschichte des Weltbaumes, wie sie von den Bewohnern von Sawatupwa erzählt wird:

Waiko (Mango)

Eine Frau mit Namen *Nemureresi* (Weit ausgebreitet) ging jäten. Sie fand einige Fische unter einem Mangobaum und nahm sie mit nach Hause. Ihr Mann aber dachte, sie hätte die Fische von einem anderen Mann bekommen. Er schlug sie aus Eifersucht. Später folgte er ihr mit einigen anderen Männern nach, um zu sehen, was sie tat. Er sah, wie sie wieder unter dem Mangobaum Fische aufhob. Weil er nun meinte, es müßten noch mehr Fische unter dem Baum sein, versammelte er die Männer des Dorfes um sich; sie beschlossen, den Baum abzuhauen und machten sich noch am selben Tage daran, den Baum zu schlagen, aber sie wurden nicht ganz fertig damit. Am Abend gingen sie nach Hause, um zu schlafen. Und was fanden sie am nächsten Tage? Der Baum stand unberührt da, und der tiefe Einschnitt, den ihre Äxte am Vortage hineingekerbt hatten, war wieder zugewachsen. Am nächsten Tage mußten sie wieder von vorne anfangen, und in der Nacht wuchs der Baum abermals zusammen. — Kleine Kinder machten einmal ein Feuerchen und verbrannten darin einen kleinen Splitter vom Holz des Mangobaumes. Als in der Nacht darauf der Baum wieder zusammenwuchs, fehlte dieser Splitter. Auf diese Weise gelang es ihnen schließlich, den Baum zu fällen. Der Baum fiel auf To Baritoni und begrub ihn unter sich. Über dieser Stelle wurde das Dorf To Madawa errichtet. Dort liegt To Baritoni, den Baum umfassend, bis heute unter der Erde. Nachdem sie den Baum gefällt hatten, kam Wasser aus der Erde herausgeflossen, und die Quelle war auf keine Weise zu stopfen. Die Bewohner des Dorfes fragen ihre Schwester Nemureresi:

To gide ka kese ma ipota?
Was wir tun und es schließt sich?

Koinega ina dobe ilogegeja iguaj
So ihren Rock sie öffnete, sagte:

Ginegu wagebe! igeia ginegumo!
„Meine Vagina du siehst! nicht irgend eine Vagina!

Nabwasua igu wararasi ma koinega karitabu
Zauberspruch meinen du machst“ und so Perlmutterschale

Sikewaja *sihegugujeja* *sikaubodeja* *ma* *hora*
sie nahmen, sie sprachen, hinein schlossen es und See
Iapasa *kemi* *nigeia* *sidakaukaubode*
wurde trocken, wenn nicht sie es verschlossen hätten,
bareku *idagogeja*
Erde würde überflutet worden sein.

„Mache meinen Gesang" bedeutet: mache einen Gesang über mich selber, d. h. die verschlossene Vagina als *karena* (Thema, Ausgangspunkt) des Gesanges. Nach einer anderen Version verschloß sie ihre Vagina mit der Perlmutterschale, nachdem sie einen Zauber hinein gemacht hatte. Die Vagina ist in der Legende durch den Baumstumpf symbolisiert, aus dem das Wasser herausflutet. Wasser, das aus einem Baumstumpf strömt, ist ein wohlbekanntes Traumsymbol für den Geburtsakt und hat mit einer leichten Modifizierung bei den mexikanischen Hieroglyphen die gleiche Bedeutung (Blut aus einem Baumstumpf). Wenn ein Kind geboren wird, dann kommt es aus dem Fruchtwasser, und eine Rückkehr zu der Flut würde den Tod bedeuten. In der Mythe finden wir diese tief verwurzelte Angst, die ja gleichzeitig ein Wunsch ist, dargestellt als eine Weltsintflut, die abgewendet wird, indem die Vagina verschlossen wird. — Vielleicht wird uns die letzte und ursprüngliche Bedeutung des Wortes *to-madawa* zu weiterem Verständnis der Dinge verhelfen. Nach der Legende ist das *to-madawa* (Dugong) eine Frau, die ins Meer rollte. Wenn die „Frau, die ausgebreitet ist", die Quelle dadurch stopfen kann, daß sie ihre Vagina verschließt, so liegt die Vermutung nahe, daß der Baum in der Legende die Frau darstellt. Wenn in einer Sage ein Ehemann eifersüchtig ist, so hat er immer recht, und die Fische, die aus dem Baum herauskommen, sind gleichbedeutend mit den Fischen, die aus dem Körper einer Frau herauskommen, d. h. mit Kindern. Wird die Axt stark genug sein, um den Baum zu fällen? Wird der Penis imstande sein, in die ewig sich öffnende und schließende Vagina einzudringen? Wieder und wieder schlägt die Axt eine Öffnung, wieder und wieder ist sie am nächsten Tage verschlossen. Wunsch und Angst arbeiten wieder in der gleichen Richtung. Der Phallus öffnet den Baumstumpf, aber eine offene Wunde bedeutet Kastration — und am nächsten Tage ist die Wunde wieder geschlossen. Erst nachdem die kleinen Kinder einen Splitter verbrannt haben, können sie ihr Ziel erreichen. Die Frau hat ein Kind geboren, und die kleinen Kinder, die durch ihre Vagina hindurchgegangen sind, erhöhen die Gefahr der offenen Wunde. Jetzt ist der Stumpf die Vagina einer Mutter, von der das Ende der Welt droht. Kein Mensch

kann den Stumpf verschließen, d. h. kein Penis ist stark genug, um die Vagina der Mutter zu schließen. Wasser und Fische kommen herausgeströmt. So ist der Tod durch die Geburt, das Ende durch den Anfang dargestellt.

Vom archaischen Standpunkt aus scheint der Mythus sagen zu wollen, daß das Trauma der Geburt die Quelle aller Angst sei. Die Trennung des Kindes von dem Leibe der Mutter ist das Ende der Welt. Aber diejenigen, welche den Baum schließlich fällen, sind Männer und von ihrem Standpunkt aus ist die Angst, die sich in der Erscheinung der Weltsintflut offenbart, die Angst der Väter vor den Söhnen. Aber diese Angst wird beschwichtigt und die Welt wird gerettet durch die Mutter ohne Vagina, durch das Verbot des Inzestes.

Nemureresi wird verdächtigt, sie habe die Fische von einem Manne bekommen. Von diesem Gesichtspunkt ausgehend wäre demnach der Weltbaum ein männliches Symbol, von dem Nemureresi die Fische bekommt, d. h. befruchtet wird. Damit bekäme auch die Handlung der Kinder einen guten Sinn: Nach der Erektion erfolgt das Urinieren; der aufrechtstehende Baum fällt, nachdem die Kinder ein Feuer angezündet haben, und es folgt die Urinflut.[1] Die Urinflut kommt zum Stillstand, wenn sie ihr Ziel erreicht hat, und die Vagina von Nemureresi ist verschlossen.

Der Zaubergesang von der verschlossenen Vagina gehört zum selben Typus von Gesängen wie diejenigen, welche in Gagajowana bei Gelegenheit des *madawa* gesungen wurden. Es ist ein *bwajawe*, bestimmt, die Yams des Dorfes festzuhalten, und wurde gesungen als Vorbereitung auf das Fest in Wedana.

Waine Nemureresi
Frau ausbreitend

Nigeia ginenamo
Gar keine Vagina

Lele *ipiko-ipiko*
Tief nieder es ist hohl

Lele *ipota ipota*
Tief nieder es ist verschlossen.

1) Vgl. Freud: Zur Gewinnung des Feuers. Imago XVIII, 1932. Auch der homosexuelle Inhalt der Feuermythen ist angedeutet; die Axt fällt den Baum, ein Phallus den anderen. Die männliche Symbolik ist auch — allerdings nicht eindeutig — in dem *siwapa*-Turm vertreten. Er ist ein Turm, stellt eine Schlange dar, die Männer klettern hinauf, und er dient zur Aufbewahrung der langen Yams; doch ist die Schlange in der Sage weiblich.

Igu kasa masurina
Mein Dorf sein Essen

Jahae potainaja
Ich habe gemacht geschlossenes

Hona raga hanuana
Rede stolz sein Dorf

Niu tabwa kasa ina
Kokosnuß schießt Dorf seins

Jahae pikoinaja
Ich habe gemacht hohl es

Jahae potainaja
Ich habe gemacht verschlossen es

Udileso hanuana
Bananenbüschel sein Dorf

Jahae pikoinaja
Ich habe gemacht hohl es

Haragawa kasa ina
Wintervorrat Dorf seiner

Badi doe kasa ina
Hissend Fahne Dorf seine

Masura dohidohihi
Essen liegend herum

Jahae pikoinaja
Ich habe gemacht es hohl

Jahae potainaja
Ich habe gemacht es verschlossen.

„Ich machte es hohl, ich machte es verschlossen" ist, wie Malinowski sagen würde, das „Schlüsselwort" zu dem ganzen Gesang. In der Sage bezieht es sich auf das Wort Baum, im Unbewußten aber auf *waine nemureresi.* Der ursprüngliche Wunsch des Mannes besteht darin, den Körper der Frau zu öffnen, aber in diesen Wunsch mischt sich Angst vor der tiefen Höhle, und so entsteht sekundär ein Wunsch mit dem Ziel, den Körper verschlossen zu halten. Das *bwajawe* hat die Bedeutung eines Festes, die Speisen sind überall ausgebreitet und die Flagge als ein Zeichen des Triumphes gehißt. Wir sind ein reiches Dorf — das wollen sie damit ausdrücken —, wir haben Kokosnüsse, wir haben Bananenvorräte für den Winter, und daher haben wir ein Recht, so stolze Reden zu führen, — vorausgesetzt, daß mit dem *bwajawe* das beabsichtigte Ziel erreicht wird. Daher verschließe ich die Vagina des Dorfes, solange

bis seine Kinder, die Yams, herauskommen und ihre Mutter für immer verlassen.

Durch einen Umweg über Sagen und Zaubersprüche sind wir uns über die verschiedenen Bedeutungen des Wortes *madawa* klarer geworden, und zwar sind wir eigentlich zu den gleichen Schlußfolgerungen gekommen, die wir schon durch die Betrachtung derjenigen *baita* gewonnen hatten, die bei dem Fest in Gagajowana gesungen wurden. Jetzt werden wir versuchen, die Sage von Tauhau als den eigentlichen Hintergrund der ganzen Situation zu deuten.

Das hervorstechende Merkmal der ganzen Sage ist die Unbestimmtheit der Person Sine Gagarojrojs. Einmal ist sie die Schwester, mit der der jüngere Tauhau Inzest begeht, dann wieder ist sie, dem Text entsprechend, die Gemahlin, die durch das *mwadare* geehrt wird. Bei den rituellen Zeremonien finden wir den Mann in einer doppelten Stellung: Er hilft sowohl seiner Frau als auch seiner Schwester. Wenn wir die Fassung der Geschichte akzeptieren, bei der die beiden Tauhaus nicht nur Namensvettern, sondern Brüder sind, dann kommen wir zu einer schlüssigen Anschauung: Die beiden Tauhaus haben eine Schwester, die zuerst die Frau des älteren wurde und später mit dem jüngeren entlief. Noch vor ihrem Entlaufen haben wir die Episode von Kasabwajbwajletas Eifersucht. Aber Tauhau und Kasabwajbwajleta waren ursprünglich *une*-Helden und daher sind es wahrscheinlich nur zwei Namen für ein und dieselbe Person. Der Urtext dieser Geschichte wird wahrscheinlich etwa so lauten: Der jüngere Tauhau begehrte die Schwester-Frau des älteren; er kastrierte den älteren und nahm sich die Frau.

Das alte Ödipusdrama hat hier einen ganz spezifischen Umbildungsprozeß durchgemacht, der uns vielleicht gewisse Aufschlüsse über die psychologischen Eigentümlichkeiten der Dobukultur liefern wird. Die Schwester spielt hier die Rolle der Mutter, der ältere Bruder hat die Stelle des Vaters eingenommen, genau wie das im realen Leben passiert. Der Ritus ist in unserem Falle älter als die Sage und bewahrt in dem *mwadare*-Haus ein Symbol für den Mutterschoß. In der Mythe geht dem *mwadare* eine merkwürdige Episode voraus: Tauhau koitiert mit seiner Schwester und „ihrer beider Samen fällt heraus“. Auf der Stelle entsteht ein Kind, und er, Tauhau, schickt das Samenkind zurück in den Schoß der Mutter. Es ist eine erprobte Regel, von zwei aufeinanderfolgenden Episoden anzunehmen, daß sie die gleiche Bedeutung haben. — Danach machen sie ein *mwadare*, bei dem sie das Peniskind — die Yamswurzel — zurück in die Mutter tun. Daher hat das *mwadare* einfach die Bedeutung, die soziale Stellung der Frau und ihre

Anerkennung als eine der Mütter im Clan ihres Gatten sicherzustellen. Wir dürfen doch nicht vergessen, daß das *mwadare* auch eine Belohnung dafür sein kann, daß eine Frau mehrere Kinder zur Welt gebracht hat. Die Frau als Mutter wird gefeiert. Die Schwester bringt, indem sie das *mwadare* veranstaltet, ihren guten Willen zum Ausdruck. Sie überläßt den Platz, den sie bisher in der Liebe ihres Bruders einnahm, der neuen Frau, die er seine *nuuna* nannte, als er noch ein junger Mann war, und die jetzt im Begriff steht, den Rang einer Mutter einzunehmen. Jene antwortet mit einem neuen *mwadare*, und diese Feste haben die Wirkung, eine unbewußte Gleichsetzung von Frau und Schwester herzustellen. Ich meine damit den Prozeß, der sich im Unbewußten des Mannes vollzieht; es ist daher To Jarere, in dem sich zuerst die Spannung zwischen den beiden Clans — d. h. der endo- und der exogamen Richtung der Libido — ausgleicht.

Gestützt wird diese Interpretation durch einige Daten, die ich bei Gelegenheit des *bwara awana* gewonnen habe. Die Normanbyinsel wird von den Eingeborenen nicht als eine Einheit angesehen, sondern in drei scharf voneinander getrennte Teile geteilt. Der westliche Teil ist Soramanaki; im Zentrum liegt Bwebweso und im Osten, wo ich gearbeitet habe, ist Duau. In Bwebweso und Soramanaki haben sie an Stelle des *mwadare* das *bwara awana*. Im Jahre 1930 wurde ein großes *bwara awana* auf Jawa irape, einer ganz kleinen Insel in der Sewabay, gefeiert. Das ganze Dorf von Jawa irape war zu einer einzigen Reihe festlicher Häuser geworden. Jedes dieser Häuser ist ein *mwadare*-Haus, das entweder von einer Schwester (und ihren *bukunao*) zu Ehren der Frau oder von der Frau zu Ehren der Schwester mit Yams angefüllt wird. So standen da zweiunddreißig Festhäuser in Paaren einander gegenüber.

Kamole und Kakulosi sind Schwäger, denn Kakulosis Schwester ist Kamoles Frau Bogijaj. Daher haben Kamoles Schwestern, Brüder und Onkel zu Ehren von Bogijaj ein Haus mit Yams gefüllt. Bogijajs Clansleute haben dasselbe für Kamoles Schwester getan. Die Yams, die aus den Gärten von Kakulosi, seinen Brüdern, Schwestern und Onkeln stammen, werden zunächst Bogijaj ausgehändigt. Sie gibt sie ihrem Manne, und er verteilt sie unter seine Clansleute. Die Yams des Mannes, seiner Brüder, Schwestern und Onkeln kommen über ihn an Bogijaj, sie gibt sie ihrem Bruder Kakulosi, und er verteilt sie unter seine Clansleute.

Es steht durchaus in Einklang mit dem Vergeltungsgedanken, der bei dem Dobucharakter eine so hervorragend wichtige Rolle spielt, daß ob-

wohl ein Speisenaustausch stattgefunden hat, auf beiden Seiten noch etwas zurückgehalten worden ist. Mit diesen Yams veranstalten Kamoles Leute ein *galabeda* (Revanchefestmahl) für Kakulosis Leute und umgekehrt auch Kakulosis Leute für Kamoles Leute. Dieses Fest wird *popoka* genannt, d. h. Eier legen. Wenn sie die Eier in der *bwara awana* aufhäufen, so nennen sie diesen Vorgang: „*sipoupou*", d. h. „sie füllen mit Eiern".

Wenn die Yams Eier sein sollen, dann muß das Haus selbst eine Henne sein, die diese Eier legt. Das Haus ist auch sehr merkwürdig mit einer Art Schwänzchen ausgestattet, so daß es stark an einen Vogelkörper erinnert. *Bwara awana* heißt „Öffnung", womit sowohl der Mund als auch die Vagina gemeint sein kann. Nachdem die Eier (der Samen) in das weibliche Tier hineingebracht worden sind, wird es Eier legen, d. h. Kinder kriegen. Nach der Speisenverteilung haben sie einen *rausa* (Tanz). Bei diesem *rausa* gehen die jungen Mädchen aus Kamoles Clan, d. h. seine Schwestern, zu dem Hause seiner Frau, und die Mädchen von Bogijas (Kakulosis) Clan kommen zu seinem Hause. Dort warten sie auf die jungen Männer, die nach dem Tanz zu koitieren wünschen. Jedes Mädchen koitiert hier hintereinander mit mehreren Jungens, bis sie vor Müdigkeit ganz erschöpft ist. Hier haben wir eine Erklärung für die aktuelle Bedeutung des *mwadare*. In dieser Nacht koitieren Kamoles Schwestern im Hause seiner Frau, und seine Schwägerinnen treten an die Stelle seiner Schwestern. In dem Fest ist also ein innerpsychischer Vorgang dramatisiert: Die Frau ist nun ein ausreichender Ersatz für Schwester und Mutter geworden.

Aber die Vertreter der soziologischen Schule werden wahrscheinlich bemerken, daß eine Heirat nicht nur die Bedeutung einer Vereinigung zwischen Mann und Frau hat, sondern daß sie auch eine soziologische Tatsache ist. Vielleicht werden wir jetzt herausbekommen, was es mit diesen „soziologischen" Tatsachen überhaupt auf sich hat. Worin besteht eigentlich der Unterschied, der — in jeder Gesellschaft! — zwischen einer Ehe und einem „Verhältnis" gemacht wird? Wobei die erste von der Gesellschaft sanktioniert wird, während das letzte von dem Volk von Duau als *ipwara* (Diebstahl) angesehen wird.

Eine alte Frau wacht eines Morgens auf und fühlt sich ganz elend. Ihr Körper hat kein Leben in sich, er ist wie ein Stein oder, wie sie das nennen, *nadiwara*. Was ist denn los? Ach so! Ihr Sohn war nach Sonnenuntergang fort und ins nächste Dorf gegangen, um die Nacht mit seiner Geliebten zu verbringen. Jetzt geht die Sonne schon auf, er ist noch nicht zurückgekommen, und das ist es, was sie *nadiwara* macht.

Was ist auf der Seite des Mädchens geschehen? Ihre Mutter hat bemerkt, daß der Junge häufig spät abends gekommen ist. Es ist höchste Zeit, daß ihre Tochter einen Mann bekommt. Die Mutter hat eine einfache, aber wirksame Methode, die Heirat zustande zu bringen. Sie setzt sich vor die Tür, und da der Junge nicht über sie wegsteigen kann, ist er in einer Falle gefangen, und aus dem Liebhaber ist ein Ehemann geworden. Die Verwandten des Mädchens beginnen das erste Geschenk an die Angehörigen des Jungen zu schicken, als Ausgleich dafür, daß diese *nadiwara* werden mußten. Jene antworten mit einem anderen Geschenk; denn hat nicht der Junge oft vor Sonnenaufgang das Mädchen verlassen und damit ihre Verwandten *nadiwara* gemacht? Der Zustand des *nadiwara* ist ganz einfach eine Form der Aggression, die sich darin ausdrückt, daß man die Schmerzen, die man den anderen gern bereiten möchte, am eigenen Körper erleidet. Mütter und Schwestern sind eifersüchtig auf die fremde Frau, die ihr Sohn oder ihr Bruder liebt; Väter, Onkel und Brüder sind neidisch auf ihn. Ebenso geht es der Gegenpartei. Die neuen Verwandten sind eifersüchtig auf die alte Bande, denn die neuen, die sich anknüpfen, sind mit denen, die schon aus der frühesten Kindheit stammen, nicht so leicht in Einklang zu bringen. Jede Partei muß Geschenke, Bestechungsgaben bekommen, um die bewußte Feindschaft auszugleichen. Darum ist das *mwadare* wie ein Kampf, der von beiden Seiten mit unterdrückter Wut geführt wird. Aber obgleich wir in diesem Fest einen Ausdruck des anal-sadistischen Charakters vor uns haben, dürfen wir doch nicht vergessen, daß es sich doch offiziell um ein Fest des guten Einvernehmens zwischen den beiden Clans handelt. Wir wissen, was bei dem *bwara awana* geschieht, und können daraus die symbolische Bedeutung des *mwadare* erschließen. Eine Gruppe von Männern — die Brüder To Jareres — tun ihren Penis (die Yams) in die Vagina der Daiko. In Sewa wird das wirklich ausgeführt; viele Männer koitieren mit einer Frau in dem Yamhause. In Duau geschieht das nur symbolisch, indem To Jareres Brüder ihre Yams in das Haus tragen, das symbolisch seine Frau darstellt.

Jetzt wissen wir auch den Grund, warum heimliche Liebe unerlaubt ist und die Ehe erlaubt. Die anderen wollen auch ihren Teil an dem Vergnügen haben. Die Identifizierung ist die Grundlage des sozialen Lebens.

IX) Doketa

In meiner näheren Umgebung, die hauptsächlich aus den Leuten von Sipupu und Bwasitoroba bestand, war Doketa der einzige, der im *mwadare* eine Rolle spielte.

Ich erzähle zunächst einen Traum Doketas:

Kaiwe sabelulu jagebenaja kasa maibokana ikarakarasi. Tomotaj jau
Brennendes Feuer! Ich sah Dörfer, jedes einzelne brannte. Leute, alle,
nidi ikarakarasidi bwa jabweja jamatauta. Jasidasida Jaubada tamagu
sie brannten und ich fürchtete mich. Ich betete: Gott, mein Vater,
kudalemegu kabokagu taj tokumaligu. Kenega kaiwe ihira bwa
Hilf mir du! Ich bin Mann schlechter. Dann Feuer kam zurück und
jadena ta ekabe boasija jahatuj ta nibegwao
ich lief und dann ins Wasser — ich tauchte unter und meine Cousinen
sigwaj, „ima boasi“ Kenega wate jatooro boa mesinare kena
sagten: „unser Wasser“. Dann wieder ich stand auf und Missionshaus zu ihm
jadena, jatooro.
rannte ich. Ich erwachte.

Nachdem Doketa von Loboda, der Nachkomme berühmter Zauberer und Hexen und zur Zeit der einzige christliche *esaesa* (Häuptling) der Insel, zwei- oder dreimal mit mir gesprochen hatte, brachte er mir diesen Traum. Es handelt sich um einen alten Traum, dessen er sich heute erinnert. Da ich ihn zu dieser Traumerzählung nicht aufgefordert hatte, er sie vielmehr ganz spontan von sich gab, dürfen wir annehmen, daß der Traum mit dem, was Doketa an diesem Tage sonst noch sprach, in einem inhaltlichen Zusammenhang steht, daß, wo dies nicht ohne weiteres einleuchtet, eventuell verborgene Mittelglieder aufgefunden werden können. Wir dürfen uns darum nicht nur die Antworten auf die direkten Fragen ansehen, zu denen der Traum Anlaß gab, sondern müssen alle übrigen Aussprüche Doketas, die an diesem Tage fielen, wie Traumassoziationen betrachten.

Der Traum ist einer der typischen Wasser- und Feuerträume. Als Doketa nach dem Traum erwachte, mußte er urinieren. Urindrang ist eine der häufigsten Ursachen der Wasser- und Feuersymbolik. Das Feuer droht die ganze Welt zu zerstören, und der Traum zeigt zwei Wege, die aus den Schwierigkeiten herausführen. Der eine ist der christliche Weg: Gott

Vater um Hilfe anzuflehen, seine Sünden zu beichten und ins Missionshaus zu rennen. Der andere ist der Weg ins Wasser. Im Wasser traf er Seigwau und Sinedigajogajo, zwei Mädchen, mit ihrer Mutter Jailou. Jailou ist die Frau seines *wahana* (Onkels) und dadurch seine *jajana* (Tante), die Mädchen sind seine *nibana*, Cousinen.

Als er ein kleiner Junge war, stand er manchmal mit den kleinen Mädchen zusammen und spielte mit ihnen. „Laufe nicht zu viel herum", sagte dann seine Tante zu ihm, „oder die *barau* (die Zauberer) werden dich ermorden, und die *werabana*, die Hexen, werden dich auffressen. Dann sagte er: „Manche Leute heiraten ihre Cousinen, aber das ist eine große Schande." Im Wasser sind auch zwei Männer: Obeda, der Onkel seines Weibes, mit dem er einen Streit wegen eines Schweines hatte, und Kekejao, sein Vetter.

Vor diesem Traum erzählte er mir von der *kune*,[1] bei der er einer der bekanntesten Führer ist. Er ist also den Worten seiner Tante, und zwar sowohl in ihrer buchstäblichen als auch in ihrer übertragenen Bedeutung nicht gehorsam gewesen. Ein Weg, der aus allen Schwierigkeiten herausführt, ist der, zu seinen Cousinen ins Wasser zu steigen, aber das würde ihn mit den meisten männlichen Mitgliedern der Familie entzweien, und außerdem wäre es eine große Schande.

Bevor er diesen Traum brachte, erzählte er die Sage von Dobodobo, dem Knaben, der sich weigerte, seinem Vater und seiner Mutter bei der Arbeit zu helfen, und der nichts tun wollte als sich selbst den ganzen Tag zu striegeln und zu schmücken. Darum zürnten ihm die Eltern und weigerten sich, ihm irgendwelche Nahrung zu geben. Er schmückte seinen Körper wie zu einem Tanz, nahm seine Trommel und ging zu einem Hügel. Von dem Hügel sprang er ins Wasser hinab und beging so Selbstmord.

Offenbar hatte sich der kleine Doketa einmal sehr vor irgend etwas gefürchtet, und die Gefahr schien ihm von den Eltern her zu drohen. Wenn er seinen Neigungen folgte, herumzulaufen, ins Wasser zu tauchen und nicht zu arbeiten, so würde das eine große Gefahr bedeuten, vielleicht sogar den Tod. Die Eltern würden ihm vielleicht die Nahrung, d. h. ihre Liebe verweigern. Der Versuch, einen Ersatz zu finden (seine Cousinen im Wasser), ist entweder erfolglos verlaufen oder er hat ihn niemals gewagt.

Einige Zeit später begann er, mir von der *kune* zu erzählen, und widerstrebend vertraute er mir das Geheimnis seines Erfolges hierin an.

1) *Kune* = „*kula*". Die *kula*-Institution der Trobriandinsulaner ist von Malinowski ausführlich beschrieben worden.

Bei der *kune*-Magie hat jeder eine besondere Blume, die er kaut, bevor er seinen *kune*-Freund anruft. In seinem Falle sind es zwei, eine von ihnen heißt Frau = weiblich, die andere Knospe = männlich. Er drückt sie zusammen aus und trinkt dann die Mixtur mit Wasser. Sie wirkt wie alle anderen *bwajawes*, Wurzeln und Medikamente, wenn sie mit Seewasser genommen werden, als Abführmittel. Wenn der Erfolg eingetreten ist, *nuagu isabwarena*, „werden meine Sinne klar" und er wird im *kune* Glück haben.

Danach berichtete er die Sage von Tauhau, der mit seiner Schwester geschlechtlich verkehrte, und der Begründer der *kune* war.

Als er das nächste Mal kam, begann er wieder von der *kune* zu sprechen und von einem großen *bagi*, das er vorher besaß und an einen Dobumann weitergab. Dann berichtete er von Peoras Abenteuern mit einer Hexe. Dieser Peora fischte einmal und tötete aus Unachtsamkeit das Kind einer Hexe. Als die Mutter aus der Unterwelt zurückkam, fand sie ihr Kind tot. Mit einer Keule aus Stein *(pawas)* stürzte sie ins Dorf und wehklagte so:

Jaita, jaita natugu iunu?
Wer, wer mein Kind tötete?

Quawana igu barou
Seine Hoden mein Schwamm,

Kusina igu kekile.
Sein Penis meine Flöte.

Von Meabana und Nadinadia kamen alle Hexen zu ihrem Beistand herangeschwärmt. Peora wurde angegriffen, aber es gelang ihm, die Hexen dadurch zu versöhnen, daß er ihnen ein Schwein anbot, ein Fest veranstaltete und ihnen *bagis* gab.

Was wissen wir von Doketa nach seinem ersten Traum? Er weiß, daß eine geheime Gefahr in ihm lauert, der er zu entgehen sucht. Das Wasser seiner Cousinen, in das er nicht steigen darf, die Schmach, die es bedeutet, seine eigene Cousine zu heiraten, und die Mythe von Tauhau, der seine Schwester heiratet, dies alles weist in eine Richtung. Er ist gerade dabei, das *mwadare* vorzubereiten, d. h., bereit, Tauhau nachzuahmen. Aber hinter all dem lauert die Vorstellung der kastrierenden Mutter, der Hexe mit dem Steinbeil, die Peoras Hoden und Penis haben will. Wir müssen also verstehen, daß die beiden wesentlichsten Dinge seines Lebens Versuche sind, eine ausgleichende Gegenbesetzung gegen die dominierende Richtung seines Es zu finden.

Wie seine Vorfahren ist er ein *esaesa*, ein Mann, der Feste gibt, und er zeigt dabei eine offene Hand. Aber wenn er das tut, so versucht er nur

das Schicksal zu bestechen; oder um es noch deutlicher auszudrücken, er gibt der Hexe, die ihm seinen Penis wegnehmen möchte, Yams. Er ist auch ein Held der *kune*, denn diese führt ihn weit weg von den Müttern, (so werden die Hexen genannt) und gibt ihm einen Ersatz in den Weibern seiner *kune*-Partner. Wenn er zur *kune* geht, durchbricht er das Tabu seiner Mütter und Tanten in mehr als einem Sinne. Er läuft ja herum, d. h. er verläßt die Mutter, und er findet im fremden Lande in der Frau seines *kune*-Freundes einen Muttterersatz. Ehe er in das Dorf seiner „*gumagi*“ (*kune*-Freunde) geht, vollzieht er eine Zauberei, mischt das Männliche und Weibliche miteinander, verdünnt es dann mit Wasser und gebraucht es als Abführmittel; offenbar ein symbolischer Ausdruck genitaler und analer Strebungen.

Die zweite Sicherung gegen den Inzest ist die christliche Religion. Der Grund, warum sie einen besseren Schutz als die Religion seiner Vorfahren bietet, liegt ja auf der Hand. Es ist die hervorragende Stellung *Jaubadas*, Gottvaters.

Zweiter Traum

Madawarigu ma ejagu kagwegweja sei
Ich träumte: Mit meinem Schwager. Wir machten uns fertig zum
gomana ta kanao kagomana ta ijana kamutuj magi
fischen, und wir gehen, wir fischen, und die Fische töten wir, Betelnuß
karosokej.
kauen wir.

Der Schwager, von dem er träumt, ist der jüngere Bruder seines Weibes, Kopej. Der Platz, an dem sie fischen, ist der übliche Fischplatz von Loboda, und der Baum sein eigener *magi*-Baum. Unter diesem Baum hatte er einen Streit mit einem jungen Mann namens Tajorere gehabt. Tajorere ist sein *wahana*, sein Neffe, der sich die Nüsse, die seinem Onkel gehören, unbedenklich anzueignen pflegte. Dieser Tajorere ist ein großer *to ganawara*, d. i. sowohl ein Dieb als auch ein Schürzenjäger. Er stahl Kopejs Nüsse und versuchte Jolis Weib zu entführen.

Nüsse stehlen bedeutet: Frauen stehlen. Doketas Baum ist sein Weib Tutuijara. Ihre Zuneigung gehört ihm nicht ganz, er muß sie mit ihrem Bruder Kopej teilen. Die beiden Schwäger, die von demselben Baum Betelnuß essen, d. i. die *mwadare*-Situation: das Weib in der Mitte, Gatte und Bruder zu beiden Seiten. Er nimmt nur Nüsse von seinem eigenen Baum, aber Tajorere nimmt sie vom Baum eines anderen Mannes.

Wir haben die Vermutung, daß „fischen“ dasselbe bedeutet wie „Nüsse pflücken“, wollen aber die Deutung aufschieben, bis wir mehr Material haben.

Dritter Traum

Madawarigu jagila sinabwana wediriu, risu kasa isiwahujosina
Ich träumte: Wind, ein großer Sturm. Brandung Dörfer überflutete

ta tomotaj idoedia nikuja sisuru,
und die Menschen schwammen herum hinunter[1] ins Meer. Sie gingen,

situbetube, ia jabweja igu hadaja jamiamia igu lampa
sie schwammen, ich selbst mein Haus, ich blieb. Meine Lampe

ikara karata, tonugana imaj, iona: Lepani, geakabo kumatauta
brannte, der Missionar kam, sagte: Lebon, du mußt nicht ängstlich sein,

gatu jagebeijajo. Iona: Gea kikiuna japilisinejo.
jetzt sehe ich nach dir. Er sagte: Nicht für eine kurze Zeit habe ich dich verlassen.

Doketa hat drei große Stürme erlebt: Den ersten und stärksten, als er noch ein Kind war; dabei wurde seines Vaters Haus zertrümmert. Sein Vater schrie: „Nimm die Yams, wir müssen rennen.“ Loboda geriet, genau wie im Traum, unter Wasser. — Zur Zeit des zweiten Sturmes war er mit seinem Onkel und mit seiner Mutter zusammen. — Beim dritten Sturm war er schon verheiratet. Er war während dieses Sturmes in seinem Haus. Die Worte, die der Missionar im Traum spricht, sprach er einmal in Wirklichkeit. Dauerisi drohte, Doketa wegen eines Schweines vor die Behörde laden zu lassen. Da sagte Mr. Walker ganz wie im Traum, daß er sich nicht fürchten solle. Der Streit entstand, als Doketa mit Dobu eine *kune* machte. Damals verlangte er von Dauerisi, seinem *tubuna,* ein Schwein. Dauerisi hatte in diesem Falle das Recht, später ein anderes Schwein zurückzufordern. Aber statt das zu tun, wollte er sofort zur Behörde gehen. Inzwischen hatte Doketa den Dauerisi bezahlt. Wegen dieses Schweines stritt Dauerisi auch immer mit seinem eigenen Bruder; der Bruder schimpfte ihn auf englisch: *„Son of a bitch!“* (Hurensohn).

Darauf sprach Doketa über seine Beziehung zur Mission und zum Christentum. Der erste Traum, in dem er zu Jaubada betete und ins Missionshaus rannte, war wirklich der Traum, der ihn zum Übertritt zum

1) „Hinuntergehen“ bezeichnet die Richtung nach dem Meer, „hinauf“ bedeutet ins Innere der Insel.

Christentum veranlaßte. Aber jetzt sprach er über ihn im Zusammenhang mit einem anderen Überschwemmungstraum (Traum 3). Das Licht in seinem Haus ist das Licht des Christentums *(tapwaroro)*, denn er bekam das Petroleum für seine Lampe von dem Missionsladen. Er nahm das Christentum an, denn er sagte sich: Wenn du getauft bist, werden sie dich nicht mehr fürchten. — Da sowohl sein Vater wie auch sein Onkel bekannte Zauberer waren, glaubten nämlich alle Leute von Loboda und Guy, daß er diese Kunst von ihnen gelernt habe und fürchteten ihn darum sehr. Nach seinem Übertritt zum Christentum war man allgemein der Ansicht, er habe die Ausübung der Zauberei aufgegeben. Natürlich ließ Doketa sich nicht nur deshalb taufen, um die Furcht der anderen Leute zu mildern. Aber wenn sie ihn als Zauberer fürchten, so heißt das, daß sie alle ihre magischen Kräfte vereinigen werden, um ihn zu töten, und früher oder später dabei Erfolg haben werden. Als Christ hat er nichts zu fürchten, er ist unter der Obhut Jaubadas und — der Regierung. Dies reale Moment darf nicht unterschätzt werden.

Eines Tages ist er in der Stimmung, einen Scherz zu machen, und sagt: „Was soll ich dir sagen? Unsere Geschichten habe ich dir alle erzählt, mit unseren *lojawe* (Liebschaften) bin ich auch fertig. Soll ich von Jaubada sprechen? Ich habe ihn nicht gesehen.“ Aber er hat die Regierung gesehen, als sein Vater und sein Onkel ihrer Zauberei wegen ins Gefängnis kamen. Damals wurde sein Glaube an die magische Omnipotenz seines Vaters erschüttert, und er mußte neue Väter finden, in dem Missionar, der Regierung und Jaubada. Dieselbe Bedeutung hat der Sturm aus seiner Jugend. Auch hier muß der Vater aus seinem Hause fliehen. Diesem Sturm kann er Widerstand leisten, indem er sich auf die neue Macht, auf den neuer Vater stützt. Aber die Gefahr und die Macht, die ihn vor der Gefahr beschützt, scheinen ihm irgendwie ein und dasselbe zu bedeuten.

Während er über Stürme sprach, sagte er, daß sie *botana*, eine Hungersnot, bedeuten. In alten Zeiten pflegten die Leute zu sagen, daß ein Sturm von Jaboajne[1] geschickt sei, jetzt sagen sie, er komme von Jaubada. Das erste, was Doketa von Jaboajne hörte, war das folgende: Einer von seinen *bukuna* (Verwandte mütterlicherseits) hatte ein *lojawe* mit einer Gujfrau begonnen, deren Ehemann zu einer *kune* weggegangen war. Er hatte Angst vor dem, was der Ehemann nach seiner Rückkehr tun würde, und so sagte ihr gemeinsamer *wahana* Nawabuwua zu ihm:

1) Der Himmelsgott von Dobu und Duau.

Jaboajne	*mapwarudi*	*im weruruidaja*	*ta*
Jabojajne	uns alle	er machte	und
nimada	*ike tara*	*igaigarinaja*	*jaujauda*
unsere Finger	er schnitzte	er schnitt	wir alle
tewa jwagidi	*kemi*	*wahunuma*	*kahunuma*
wurden stark	wenn	ihr uns schlagt	wir schlagen euch.

Diese Rede ging an die Adresse der Gujleute und bedeutete: „Wir alle haben Hände zum kämpfen; wenn ihr Streit wollt, wir sind bereit."

Vor dem Traum erzählte mir Doketa eine Sage. Es war die Geschichte von der Trommel, die sich selbst rührt im Lande der Geister Bwebweso, in dem schönen Lande, wo man alle Tage Musik macht und die Geister nichts zu tun haben, als glücklich zu sein und immerfort zu tanzen.

Geakabo	*sikajawasi*	*hegwausoara*	*tua*	*kadi*	*paisewa*
Niemals	ließen sie ruhen	Freude	nur	ihre	Arbeit.

Diese unbegrenzte Herrschaft des Lustprinzips hörte auf, als die Leute von Kalologea der himmlischen Musik müde wurden und die Trommel stahlen. Der Mann, der die Trommel stahl, sprang damit in die See und das ist der Grund, warum auch wir heute tanzen und uns mit den Frauen vergnügen. Aber auf der Erde muß die Trommel immer erst wieder gemacht werden und man muß sie schlagen, wenn man will, daß sie tönen soll.

Doketas Träume scheinen alle mit dem Sprung des Helden in den Ozean unbegrenzter Wunscherfüllungen zu enden. Das wäre alles gut und schön, wenn nicht die Konsequenzen so furchtbar wären: Die Eltern, die sich weigern, ihrem Kinde Nahrung zu geben. Hier finden wir das Urbild des Jaboajne oder Jaubada als Urheber der Hungersnot, des Zauberers, der tötet, und der Hexe, die kleine Kinder auffrißt. Eine Überschwemmung mit Eros ist gefährlich, denn die Gewässer sind inzestuöse Gewässer, und Gott Vater wird den Rebellen bestrafen. Das erklärt auch die Haltung im Traume; die anderen schwimmen im Wasser, er aber sitzt zu Hause, neben der Lampe seiner Christlichkeit.

Aber in den Assoziationen zu dem Traume zeigt sich, daß er kein so gutes Kind gewesen ist. Es verrät sich da das Streben, allein auf die eigene Kraft zu bauen und nicht auf die des weißen Mannes und seines Gottes. Sind wir nicht alle von Jaboajne gemacht, alle Menschen? — Wenn du schlägst, kann ich zurückschlagen.

Unlängst hatte er mit einigen Verwandten, die ihm Betelnüsse gestohlen hatten, eine Auseinandersetzung. Doketa solle lieber den Mund halten, sonst würden sie ihn verzaubern, sagten sie, vollkommen überzeugt, daß sie von einem Christen nichts zu fürchten hätten. „Na schön“, sagte Doketa mit einem Lächeln, „sollen sie es nur versuchen. Ich will nicht den Anfang machen, aber wehe ihnen, wenn sie es tun! Ich werde ihnen schon zeigen, wer der wahre Zauberer in Loboda ist.“

Vierter Traum

Bode ipilimaja mitawega ma kana lamupa ma
Ein Boot rennt auf mich zu vom Busch, mit seiner Lampe und

kana indjini, ipilima kaiwe sinabwana raku
seiner Maschine. Es rennt zu mir, einen Baum, einen großen Rakubaum,

karenaja. ilohomu kenega jabweja jabwau makamaka
bei seinem Stamm, es geht vor Anker, so, ich, ich schrie mein

jaugu ooo! ne werabanimi! tagebemi bwa
Schatten, o! ihr verhext uns. Wir sahen euch und

wamadimadima. Wanao be wasuruhej numu bwa
ihr kommt immer wieder. Geht und nehmt sie mit in die Unterwelt, und

tomotaj wahegumwari!
die Leute, ihr tötet sie alle!

Die Wunder des weißen Mannes, wie z. B. ein Boot, das sich ohne Paddel von selbst bewegt, sind wie die Wunder der Alten. Doketa war noch ein ganz kleiner Junge, als seiner Mutter *wahana*, Senuhela, einer der wenigen Männer, die Hexerei gelernt hatten, ihm alles über die Hexen und die Unterwelt mitteilte. Er erzählte ihm, wie die Hexen hinuntergehen zu *Tau Mudurere*,[1] dem Herrn der Unterwelt, und hier die Seelen hinterlegen, die sie seinem *boru* (Steinhaufen) gebracht haben. Dann kämmen die Hexen die Haare, ölen und färben sich und machen sich fertig für den Tanz mit den Bewohnern der Unterwelt *(mumu)*. Das Opfer ist *„Tau Mudurere kana tau“* (seinen Mann aufzuessen), aber der Fürst der Unterwelt, genau wie sein Gegenstück in der christlichen Religion, ißt die Seelen und nicht die Körper.

1) *Tau* = Mann, *mudu* = der Teil des Körpers vom Nabel bis zum Penis, *rere* = geschmückt, tätowiert.

Werabana *gea sidauna* *besobeso* *gida nuudijao* *sitagwaredi*
Hexen nicht sie töten irgendwie dort ihre Brüder, sie geben sie den anderen

bwa *sisuru* *be* *idi* *waga* *sikewaj.* *Tau*
und sie nehmen sie mit hinunter und ihr Kanu nehmen sie. Mein

Muderere *kenega* *siona.* *Gatu* *waga* *uke* *bwaegu* *be*
Muderere (Schamteil), so sagen sie. Dieses Kanu gibst du mir und

janaorej. *Nuugu jausenamo* *ma* *kamu taj* *be*
ich nehme es. Meinen Bruder schaffe ich herbei, und deine Nahrung (Mann), und

imu *waga* *maisana.*
dein Kanu ist Bezahlung.

Als ich Doketa fragte, ob er je ein Boot wie das im Traum gesehen hatte, sagte er: „Es ist so wie die ‚Vakuta'". Wir segelten einmal zusammen auf der „Vakuta" zu einer anderen Insel und besuchten Mr. Smith. Mr. Smith ist so wie *Tau Muderere,* denn er hat einen Laden, wo man alles haben kann. Geradeso wie die Hexen ihre Verwandten *Tau Muderere* übergeben, so hätte ich meinen *boy* Gomadobu Mr. Smith geben können. Die Hexen bringen immer die reichen Leute zu *Tau Muderere*, wegen all der schönen Dinge, die sie dort kriegen können, wie neue Arten von Yams oder Kanus. Wenn zum Beispiel seine Frau mit ihrem Onkel Lobeseni, der in seinem Dorf „der reiche Mann" ist, böse ist, so könnte sie ihn hinunterführen zu *Tau Muderere.* Oder wenn seine Schwester Daiko oder seine Mutter mit ihm böse sind, so könnten sie ihn hinunterführen zu *Tau Muderere.*

Im Augenblick sind alle Hexen der Insel Fergusson bereit, Waigila zu *Tau Muderere* hinunterzuführen. Wie bewandert er auch in der *gau*, der schirmenden Magie sein mag, gegen all die Hexen, die sich gegen ihn vereinigt haben, hat er nicht die leiseste Aussicht, sich zu retten. — Waigila ist der Leiter der diesjährigen großen *kune*, die von Dobu zu den Trobriandinsulanern geht. Kaujaporu, der die letzte Expedition vor ihm leitete, war innerhalb von zwei Wochen tot. Trotz der Gefahr übernehmen die Leute die Führung der *kune* gerne, wegen des damit verbundenen Ruhmes. Aber je größer der Ruhm, um so größer die Gefahr.

Tau Muderere ist der Gatte aller Hexen, und sie töten uns, um ihn zu füttern. Er ist wie ein weißer Mann, aber gekleidet wie ein Papua. Es herrschte einmal eine schwere Krankheit, und *Tau Mudereres* Licht (die Lampe des Traumbootes) war allen sichtbar. Nur er (Doketa) und seine Familie waren nicht krank, das ganze übrige *Duau* hatte zu leiden.

Mr. Smith ist sehr unbeliebt unter den Eingeborenen. Sie haben Angst vor ihm, denn er nimmt ihre Weiber und schlägt sie. Es ist unzweifelhaft, daß Doketa mir nicht ohne einige Besorgnisse an Bord der „Vakuta“ folgte. Diese Ängstlichkeit verließ ihn niemals, weder auf dem Boot eines weißen Mannes, noch auf einem Kanu. Auch er ist groß in der *kune*, und es ist sein Ehrgeiz, noch größer zu werden. Aber wehe, unsere Mütter, die Hexen, töten alle diejenigen, die Helden der *kune* sind. Oder wenn wir es in die Sprache seiner oben erzählten Träume übersetzen: Alle, die in das Wasser (des Inzestes) tauchen, werden von der Mutter getötet.

Ich fragte ihn, wer jemanden zu *Tau Muderere* hinunterschicken könne. Er nannte sein Weib, seine Mutter und seine Schwester. Die Frauen, die hinunterschicken, und die Männer, die hinuntergeschickt werden, müssen immer derselben matrilinearen Gruppe angehören, und da alle Frauen einer Heiratsgruppe von den Männern dieser Gruppe zusammenfassend „unsere Mütter“ genannt werden, so ist es leicht zu sehen, daß die Grundidee ist: Die Mutter überliefert ihren Sohn einem mächtigen Mann, damit er ihn fresse. Es bedarf keines großen Scharfsinns, um zu erraten, wer dieser Mann in Wirklichkeit ist. Es ist der Mann mit dem Phallos, der Gatte der Mutter.

Jetzt sind wir wirklich in der *numu*-Welt, auf dem tiefsten Grund der Duaumythologie. Die beiden starken Ängste im Leben eines Duaumannes hängen mit dem positiven und dem inversen Ödipuskomplex zusammen. Die Angst, die Hexen würden ihn töten, bedeutet, er würde wegen seines Wunsches, mit der Mutter geschlechtlich zu verkehren, mit dem Tode bestraft werden. Die andere Angst, die Hexen würden ihn hinuntersenden, würden ihn dem Vater, der ihn fressen will, ausliefern, bedeutet: die Mutter würde dem Sohn ihren Platz beim Vater einräumen, und er würde dann vom Vater gefressen (koitiert) werden. Diese Formulierung hat indessen noch eine zweite Bedeutung. Wenn ein Mann von den Müttern, den Hexen, nicht geliebt wird, so hat er keine Aussichten gegenüber dem Vater.

Er bereitet sich jetzt vor, das *mwadare* für seine Schwester Daiko zu feiern. Er hat sicherlich Grund genug, das zu tun, denn sollte sie etwa böse auf ihn sein, und das würde sie bestimmt werden, wenn er es in bezug auf das *mwadare* an irgend etwas fehlen ließe, so würde sein ganzer christlicher Glaube samt der Regierung ihm nichts mehr *Tau Muderere* gegenüber helfen. Wenn wir, wie wir es hier getan haben, diese Ver-

pflichtung zu Nahrungsmittelspenden gegenüber der Schwester als eine sublimierte Form des Inzestes auffassen, können wir auch nicht übersehen, wie durch die unterdrückte Angst der Wert dieser Sublimierung wieder gefährdet wird.

Fünfter Traum

Jakato Doketa simaj taj kajgeda sihenisona

Wie Dr. Williams kamen sie, Mann einen betäubten sie durch die Nase.

siona kaenisoja be kumwamwawasa bwa kamu

Sie sagten: wir lassen dich riechen, und du wirst sterben, und deine

hujara kadaba be kakewa. Sidabena

Schmerzen schneiden wir und nehmen sie heraus. Sie schneiden ihn,

sikekupwekupwena ta simwauna. Imiamia

sie zerhacken ihn und sie schichten die Stücke aufeinander. Es blieb liegen.

jabweja wete ieonegu igwaj kojo wete kaenisojo

Ich auch. Er sprach mit mir, er sagte, du auch, dich machen wir schlafen

be kadabajo. Jabweja jaona: Geakabo hujaramo ia tauna

und wir schneiden dich. Ich, ich sagte: Nicht Schmerzen. Aber er,

doketa nina igewani kebe heniso nina quabusuguja

der Doktor, darauf beharrte. Sein Ding zum riechen, das unter meine Nase

iraguna ma igu matauta gea jadalisilagaera jasepasepara

hielt er. Aber meine Furcht, nicht atmete ich es ein. Ich drehte mich herum.

kenega jatooro

So erwachte ich.

Das Thema des vierten Traumes wird fortgeführt, wobei ein weißer Doktor an Stelle *Tau Mudereres* tritt. Wir können hier das erste Auftreten des Analytikers in seinen Träumen beobachten, und zwar gerade nachdem er zu wiederholten Malen erklärt hatte, er habe nichts mehr zu sagen. Doketa ist sein eigener Name und auch der meine, wenn auch im Traum der Arzt von Salamo, d. h. Dr. Williams gemeint ist. Ich bin auch ein *gewana*[1] und bestehe darauf, daß er spreche. Lajsias hatte ihm von solchen Operationen erzählt: Der Doktor habe den Leib einer weißen Schwester geöffnet, um ihr Geschwür zu heilen.

Dann begann er über den *sagari*-Schmaus zu sprechen, zu dem er morgen nach Dawada geht. Es ist To Gwerurus *sagari*, und To Gwerurus Sohn ist

1) Einer, der nie Ruhe gibt.

Ileboumas Tochter, seiner *ai poara* (Verlobter). Der Ort der Handlung ist im Traum Baitahuhuna, Lobesenis Dorf. Lobeseni ist seines Weibes Onkel und sein *bwasiana*,[1] Schwiegervater, dadurch im selben Verwandtschaftsverhältnis zu ihm, wie To Gweruru zu seiner Tochter Ilebouma.

Auf einer Plattform schichtete er für Lobeseni fünf Schweine aufeinander, wie die Glieder des Mannes im Traum aufeinandergeschichtet waren. Mr. Walker zerteilte auf ähnliche Art einen Bullen für das Weihnachtsfest in Bwaruada.

Das erste *sagari*, dessen er sich erinnert, wurde in Quatobwa abgehalten. Es war das *sagari* des Onkels seiner Mutter. Das Einzige, dessen er sich von diesen *sagari* erinnert, ist, daß ein Mann sein Weib schlug. Er war eifersüchtig, weil die Burschen ihr beim Tanz zu viel Aufmerksamkeit widmeten. Er schlug sie, bis sie „tot" war. Alle beklagten sie laut. Aber dann rieben sie sie mit heißem Wasser und sie wachte wieder auf. Der Doktor im Traum benimmt sich wie einer ihrer eigenen *barau*, denn auch der *barau* tötet eine Person durch seine magischen Kräfte und erweckt sie dann wieder. Schließlich, wenn er ein zweites Mal stirbt, so schneidet ihm der *barau* sein Haar und seinen Penis ab und gebraucht sie als ein *bona*, als magischen Köder für Fische und Frauen. Die Erinnerung an das erste *sagari* ist augenscheinlich eine Deckerinnerung und verweist auf irgend etwas, das einer Frau im ehelichen Leben passiert. Sie wird von ihrem Gatten getötet, lebt aber hinterher doch wieder auf. In dem Traum sträubt er sich gegen seine Neigung, diese weibliche Rolle zu akzeptieren. Der Doktor wünscht seinen Bauch zu öffnen, wie er den der weißen Schwester geöffnet hat. Morgen wird das *sagari* für seiner Tochter Schwiegervater sein, und der Traum spielt in Baitahuhuna, dem Platz, an dem sein eigener Schwiegervater sein *sagari* abhält. In beiden Fällen trägt er einen Schaden davon, er muß für das *sagari* Ferkel geben, und wenn er zu mir kommt, muß er mir auch allerlei geben, Träume, Zauberformeln, Mythen. Aber auf dem Grund all dieser Gefahren lauert die größte in der Person des Zauberers, der Leute tötet und ihnen den Penis abschneidet. Wenn wir uns daran erinnern, daß der Vater der große Zauberer seiner Jugend war, so können wir als den unbewußten Inhalt seiner Träume den infantilen Wunsch bezeichnen, den Platz der Mutter in den Gefühlen des Vaters einzunehmen, das bedeutet, übertragen auf die Gegenwart, den Platz der Mutter in den Gefühlen der Mächtigen, der gegenwärtigen Vaterfiguren, also seines

1) Onkel und Vater der Frau sind beide *bwasiana*, d. h. Schwiegerväter.

Schwiegervaters, des Missionars und meiner. Aber das bedeutet, daß er auf seinen Penis und seine Ferkel verzichten, seine Träume und Zauberformeln hergeben muß. Daraus resultiert seine Angst und der Widerstand gegen die Operation.

Sechster Traum

Tutujara makiagu kanaonao ta
Tutujara (Name seiner Frau) mit mir, wir gingen spazieren, und

bawe kajgeda bosasa iratu ilosujaena kabe ikenigu.
ein Schwein, ein wildes kam heraus, sprang auf mich zu, wollte mich beißen.

kaiwe kajgeda jaewena quabusuna jasapina ta imwawasa ta
Holz eines nahm ich, auf seine Nase schlug ich und es starb und

jabweja madahjega jasobu ta Tutujara japilisineja. Janao
ich in eine Schlucht sprang ich und Tutujara verließ ich. Ich ging fort

ta kasakajgeda mitawaja magi be bwajkibe jakebena masura hadaja
und ein Dorf im Busch, Betelnuß, Bananen sah ich, Nahrung im Haus,

sihesaena sikeekaj. Siona: „Kuhane be takaj.“
sie teilten aus, sie aßen. Sie sagten: „Du, komm herauf, und wir essen.“

Das Schwein im Traum erinnert den Träumer an das des Mr. Smith. Mr. Smith hat eingeborene Frauen. Gerade jetzt wünschte er eine neue Frau, aber seine Hauptfrau rannte fort, denn sie wollte das junge Mädchen nicht haben. Da er die neue Frau fortgeschickt hat, hat er im Augenblick gar keine. Er sagte seinem Burschen in seiner Wut: „Gib acht, daß die Frauen aus dem Dorf nicht zu mir kommen, denn wenn irgendeine nahe an mich herankommt, so werde ich sie ganz einfach nehmen und hier behalten.“

Einer von Doketas Vettern war genau so; Gomasebulu hieß er. Er hatte zwei Frauen, eine von Duau, eine von Wejoko. Eine von ihnen war immer dabei, wegzulaufen. Dieser Vetter war ungefähr im Alter von Doketas Vater, also schon ein alter Mann, als Doketa ein *kirakaj*, ein junger Bursche, war. Der Sprung in die Schlucht erinnert ihn an etwas, was geschah, als er als junger Bursche in Budowa war. Ein Mann namens Wajaduna, der eifersüchtig auf sein Weib war, nahm einen Speer und bedrohte damit das ganze Dorf. Doketa war dort mit seinem *madiana* (Stiefvater), seiner Mutter und seiner Schwester zusammen. Das ganze Dorf floh in panischer Angst. Der Stiefvater, die Mutter, die Schwester und er sprangen in einen Graben. Die Frau, die ihn im Traume bittet, zu kommen und zu essen, ist die

Schwester seiner Frau. Ihre Worte sind eine Wiederholung dessen, was sie in Budowa wirklich zu ihm sagte. Hiezu kamen keine weiteren Einfälle. Es ist *omaiamaia* (eine Schande), über seine verheirateten Verwandten zu sprechen; und wenn er sich auch mir gegenüber oft über das *omaiamaia* hinweggesetzt hatte, dieses Mal war er hartnäckig.

Nachdem er Togwerurus *sagari* beschrieben hat und die Regeln der Nahrungsmittelverteilung, spricht er über Gartentabus:

Geakabo ona tokumalina baguraja bawe irurugu
Tu' nicht Worte schlechte im Garten, das Schwein kommt herein.

Das bedeutet: Sprich im Garten nicht über den Koitus — oder das Schwein wird die Yams fressen. Aus demselben Grund ist es auch verboten, im Garten Geschlechtsverkehr zu haben. Wenn die Yams wachsen, ist es verboten, Lärm im Garten zu machen. Die Kinder dürfen dann hier nicht spielen und die Erwachsenen müssen flüstern.

Wenn jemand von einem Schwein angegriffen wird, so ist das die Strafe für *lojawe*, Koitus. Wir können vermuten, daß das Verbrechen, um dessentwill Doketa im Traum von dem wilden Schwein angegriffen wird, auch in einem Koitus besteht. Überdies hat er sein Weib verlassen und mit ihrer Schwester gegessen, wovon zu sprechen schon eine große Schande bedeutet.

Das Schwein gehört einem weißen Mann, d. h. es bedeutet in diesem Traum einen weißen Mann, der unter den Eingeborenen als großer Don Juan bekannt ist. Aber die Assoziationen führen zu einem anderen Polygamisten. Doketas *nibana* ist ein Mann in seines Vaters Alter. Es handelt sich hier um die Klage des Kindes über die Ungerechtigkeit des Vaters, der es für etwas bestraft, das zu tun er selbst nur allzu bereit ist. Für Mr. Smiths Schwein ist Mr. Smith einzusetzen, und Mr. Smith bedeutet, wie wir im Traum gesehen haben, seinen Vater. In diesem Traum tötet also Doketa den Vater und flieht vor den Folgen der Tat. Der Sprung, der ein so charakteristischer Zug seiner Erzählungen und Träume ist, erscheint auch hier. Was der Graben bedeutet, geht aus der Auswahl der Personen hervor, die hineinspringen. Es sind: Vater, Mutter und Schwester; der Graben stellt also inzestuöse Beziehungen dar. Im Traum tritt vor allem die zur Abwehr dieser Beziehungen entwickelte Angst hervor, insbesondere die Angst vor dem Vater (das Schwein, das Doketa zu beißen versucht).

Siebenter Traum[1]

Gomadobu makiagu kabanibani ga quadowara-
Gomadobu (mein Bursch) mit mir ging, Fische zu fangen und *quadowara-*

rabuj sinabwadi kalisina. Ta Bwaruada kamaj ta
Fische zwei große zogen wir heraus. Und Bwaruada wir kamen und

kakekupwena itaotao. Pate sikekena. Mr. Walker iona:
wir schneiden sie auf, wir kochen sie. Glocken läuteten. Mr. Walker sagt:

waragu kami ijana. Imiamia ta Tapwaroro nugeta. Bwa
Ihr läßt Euren Fisch. Er bleibt hier. Und die Kirche zuerst. Und

wahira be wakaj. Kenega kaira ta Gomadobu
ihr kommt zurück und ihr eßt. Dann kamen wir zurück und Gomadobu

ijana ihegujao. Jabweia kagu torobwa jaona: Gosedao
Fische zerteilte er. Ich, mein Anteil, der Rumpf. Ich sagte: Den Freunden

ukebwaedi Gomadobu iona: Kojo kamu hau jakebwaejo bwa muriega
gibst du. Gomadobu sagte: Du, deinen Rumpf gebe ich dir und später

gosedao.
den Freunden.

Der Traum knüpft an das folgende Erlebnis an: Als wir von unserem Ausflug mit der „Vakuta" zurückkamen, saßen Doketa und Gomadobu in Gomadobus Haus und kochten einen Fisch. Ich hatte mein Frühstück schon gegessen und wollte nun mit ihnen an die Arbeit gehen. So rief ich Gomadobu, und sie mußten ihren Fisch verlassen.

„Nun", sage ich ihm, „was denkst du denn über mich? Aber sage mir nicht, daß ich ein sehr guter Mann sei, und solche Sachen. Der Traum zeigt, daß ich irgend etwas getan haben muß, was dir nicht angenehm ist, — nun versuche herauszufinden, was es gewesen sein kann." Vielleicht wird jemand einwenden, daß dies eine Suggestivfrage sei. Aber wer versucht hat, in dieser Weise mit Primitiven zu arbeiten, wird die Erfahrung gemacht haben, daß man sie nicht dazu bringen kann, auf die Frage: „Was fällt dir zu dem oder dem ein?" zu antworten. Die Antwort lautet immer gleich: „Er ist ein sehr guter Mann und gibt mir, was ich will" u. dgl. Am schlimmsten ist es natürlich, wenn die Frage den Frager selbst betrifft.

1) Diesen Traum haben wir bereits in anderem Zusammenhange verwertet. Siehe S. 305.

So versuchte ich es mit etwas mehr Aktivität. Die Antwort zeigt, wie notwendig das war. Er beklagte sich nicht über irgend etwas, was ich getan hatte, sondern sprach zuerst über ein Unrecht, das er mir angetan, dann über Verfehlungen, die er sich anderen gegenüber hatte zuschulden kommen lassen. Aber wenn wir in Betracht ziehen, daß wir immer denen böse sind, denen wir Schlechtes getan haben, und daß der Name Doketa uns beiden zukommt, so ist seine Antwort schließlich doch zu gebrauchen.

Er hat mir einige *obas* vorenthalten, mit Rücksicht auf sein Christentum. Nun ist auch das nur eine halbe Wahrheit. Ich weiß sehr wohl, daß jede *oba* (Heilmagie) das Gegenstück zu einer *barau* (schwarze Magie) ist, und das ein *oba* also auch ein Gegen-*barau* ist. Mir ein *oba* mitzuteilen, würde seine christliche Religion erlauben. Denn nur der *barau* ist mit dem *tapwaroro* unvereinbar. Von dem Schlechten, das er sich selbst zuschreibt, ist leicht auf das Schlechte zu schließen, das er mir zuschreibt. Ich habe nämlich noch Reis und Konseofleisch in meiner Vorratskammer, die ich ihm vorenthalten habe. Nichts kann einen Duaumann mehr verletzen, als wenn er „*ose*“ (geizig) genannt wird, und nichts ist der Wahrheit näher. Er haßt es, zu geben, und erwartet unbegrenzte Gastfreundschaft von allen anderen. Darum fühlt er sich schuldig, daß er die Veranstaltung des *sagari* für Lobeseni so lange verzögert. Er verschiebt es, denn er muß jetzt ein anderes Fest zu Ehren seiner Schwester feiern. Wie es auch immer sei, wir wissen sehr gut, daß sein Schuldgefühl berechtigt ist. Der letzte Traum zeigt, daß die Notwendigkeit, dem Lobeseni Schweine zu geben, irgend etwas wie „in Stücke geschnitten werden“ oder „kastriert werden“ bedeutet; kein Wunder, daß er sich nicht dazu entschließen kann. Dann klagt er Gomadobu derselben Sünde an, nämlich: jemandem etwas vorzuenthalten.

Vor einiger Zeit gab er mir ein *bona*, ein Öl zum Fischfang und zur Liebesmagie. Gomadobu versuchte ihn zu bestimmen, es mir nicht zu geben, da er es selbst wünschte. Jetzt hat er Gomadobu auch etwas davon gegeben. Gomadobu riet ihm auch, die berühmte *mwari Senubeta*[1] in seinem Gewahrsam zurückzuhalten und sie mit ihm für eine andere *mwari* auszutauschen, statt sie zu seinem regulären *gumagi*, *kune*-Freund, gehen zu lassen. Das bedeutet ein schweres Vergehen gegenüber den Gesetzen der *kune*.

---

1) *Mwari* = Armband, Objekt des *kune*-Tauschhandels. *Senubeta* = „dünnes Bein“, Name des betreffenden Armbandes.

Das ist alles, was darüber zu sagen ist. Dann erwähnte er die Gebräuche des *eliamu.* Das ist das Wort, für den „Freund“, den jeder Duaumann hat. Diese Freundschaft datiert aus einer Nacht, in der die beiden zukünftigen Freunde neben derselben Frau schlafen, ohne mit ihr zu verkehren. Als ich ihn nach seinem *eliamu* fragte, errötete er und sagte, er habe niemals einen *eliamu* gehabt. Aber das nächste Stück der Information, die er mir bot, ist deutlich genug. Er sang einen Totengesang, der hier folgt:

Keibwasaj (Totenklage)

Toninitu genogenou
Toninitu Straße trauernde Schwester

Rakupwesi wagubarej
Rakupwesi Straße Du rennst hinab

Tauba! keurarana?
Wohin wirfst du dich

Jakakaj hanuatete
Ich laufe in alle Dörfer

Es ist Brauch der Leute von Duau, daß nach dem Tode eines *esaesa* seine Schwester nackt von einem Dorf zum anderen rennt. Es passiert häufig, daß die Männer eines fremden Dorfes sie verfolgen, da sie denken, die nackten Weiber wären Hexen. Die Männer des Dorfes sollen in der Mitte stehen, und die Frauen tanzen nackt um sie herum. Nur die Schwester eines Toten darf das tun; wenn keine Schwester da ist, so tanzen die anderen Frauen rund herum, aber sie ziehen ihren Lendenschurz nicht aus. Wenn der *esaesa* noch ein junger Mann war und eine andere Frau als seine Schwester nach seinem Tode diesen Totentanz für ihn tanzen würde, so würden die Leute sagen, er sei ihr Liebhaber, *rawerawe,* gewesen. Die Frauen, die nackt von Dorf zu Dorf laufen, erhalten Geschenke dafür. Es ist wie ein *ebadidoe,* die erste Ausreise eines neuen Kanus.

Wir müssen versuchen zu verstehen, was es bedeutet, wenn Doketa mit Gomadobu fischt. Zwei Männer tun irgend etwas zusammen, und was sie tun, hängt mit dem Tode eines *esaesa* und mit der inzestuösen Objektliebe zusammen (Schwester nackt, Liebhaber). Am nächsten Tage sagte er mir, daß er im Zusammenhang mit seinem Traum wirklich mehr hätte sagen wollen, aber als sein *wahana* Kauanamo kam, konnte er nicht weiter reden.

Sein Vater und Kauanamo pflegten zusammen auf ihre *barau*-Expeditionen zu gehen. Sie nahmen dazu die Adern eines Erschlagenen als ihr *bona*

mit (d. h. als ihr Zaubermittel für Fisch- und Liebesmagie). Diese Adern hatten sie vorher getrocknet. Doketa trägt sich mit den Gedanken, eine Versammlung zusammen zu rufen, um den Übeltaten der Zauberer ein Ende zu bereiten, ein Einfall, in dem er sicher durch die Mission bestärkt wurde. Kauanamo ist ein sehr großer Zauberer. Darum wünschte Doketa schon gestern über die Dinge zu sprechen, die er heute erzählt, um Kauanamo zur Beichte seiner Übeltaten zu bringen. Kauanamo tötete Goma-Gareana, einen anderen großen Zauberer, weil er zu viel Regen machte. Sein Vater und Kauanamo töteten zusammen einen Guj-Mann, denn sie sollten eine *kesusura* (Belohnung) dafür bekommen. Das ist genau dasselbe, als wenn ich ihm Tabak dafür geben würde, damit er einige Fische für mich fängt. Sein Vater allein tötete Ta Pijesia, einen anderen *barau.* Ta Pijesia tötete seines Vaters Tante und sandte seinem Vater eine Herausforderung. Dann tötete der Vater eine *werabana*, die alle Leute krank machte.

Wenn er kein Christ geworden wäre, hätte er all das von seinem Vater und von Kauanamo gelernt. Er wurde Christ des Traumes wegen, den ich als ersten erzählt habe. Jetzt sehen wir das ganze Spiel sich aufs neue wiederholen, aber mit christlichem Hintergrund. Als ich ihm sagte: „Du wurdest Christ, weil du dich vor den Zauberern fürchtetest", so bestritt er es, und sagte, er habe sich vor Jaubada gefürchtet. Aber er ist trotzdem ein sehr gottloser Mann, denn er hört nicht auf die Missionare und geht Sonntags fischen.

Dann beginnt er von neuem, die Taten eines *barau* zu beschreiben. Wenn er jemanden zu töten wünscht, so trinkt er während zweier Tage und zweier Nächte Salzwasser, ißt Pfeffer usw. Dann speit er dem Opfer Wasser an den Kopf, tötet ihn und schneidet ihm sein Herz und seine Blutgefäße heraus, um sein *bona-bona* zu gewinnen. Darauf erweckt er ihn wieder, und sagt:

Kunao	*be*	*oraja*	*kuhatuj*	*be*	*ijana*	*ikenijo.*
Du gehst,	und	in das Meer	tauchst du,	und	Fisch	ißt du.

Und das ist das Ende des Opfers.

Dann sagte er mir, was passieren würde, wenn Kauanamo mir die richtigen Angaben über *barau*-Angelegenheiten gäbe, d. h. was mein Schicksal wäre, wenn ich das erführe, wonach ich immer fragte. „Wenn Kauanamo zu zaubern beginnt, so wird er seinen Speichel über dich in die Luft spritzen und Gomadobu und du, ihr werdet beide sofort tot umfallen."

Es ist Mittagszeit, und wir gehen auf das Haus zu. Er sagt: „Bitte, gib mir ein wenig Draht.“ — „Willst du es für eine Fischangel?“ — „Natürlich“, erwidert er, „meinst du vielleicht, ich will es zum Zaubern?“

Dadurch hatte er mit absoluter Sicherheit enthüllt, was er bei dem Fischfang mit Gomadobu bezweckt. Es ist dasselbe, was der Vater mit Kauanamo tat, sie wollen zusammen Leute verzaubern, töten. Mr. Walker störte sie dabei. Das Christentum versucht, die Zauberei auszurotten. In dem Traum ist an die Stelle des Paares Vater-Kauanamo, das Paar Doketa-Gomadobu getreten. Doketa erzählt sowohl von den Übeltaten Gomadobus wie von denen Kauanamos aus dem gleichen Grunde, nämlich, um den Täter zum Geständnis zu veranlassen; wir können also wirklich für den Gomadobu des Traumes Kauanamo einsetzen und dementsprechend annehmen, daß Doketa im Traum die Stelle seines Vaters einnimmt.

Aber das Paar im Traum hat noch mehr Bedeutungen. Wir sind beide Doketas, und ich bin es, der ihn immer veranlaßt, über Zauberei zu sprechen. Hier haben wir den wesentlichsten Punkt der Anklage, den er nicht beichten kann, da er ihn nicht kennt. Auch ich bin ein *barau* wie sein Vater. Ich (im Traum Doketa) und Gomadobu arbeiten zusammen wie zwei Zauberer. Weiter: Er, Doketa, hat des Vaters Platz eingenommen und geht mit Kauanamo aus, um Menschen zu verzaubern. Weiter: Ich selbst in der Identifizierung mit ihm und er in der Gestalt seines Onkels Kauanamo bilden auch ein Paar von Zauberern. Aber schließlich und endlich läuft alles auf das eine hinaus: Der Vater-Analytiker und der Sohn-Patient tun irgend etwas Verbotenes und tun es gemeinsam.

Wenn ihm nicht sein Christentum im Wege wäre, dargestellt im Traum durch die von Mr. Walker veranlaßte Störung, so hätte er seinen Vater auf dessen nächtlichen Ausflügen begleiten können. Jeder, der in der Nacht ausgeht, ist entweder ein *barau* oder ein Liebhaber, und das *bona*, das der *barau* macht, ist für die Fisch- und Liebesmagie gebräuchlich. Der Sinn des Traumbildes ist also der, daß der Vater und Kauanamo zusammen auf Liebesabenteuer gehen. Und der dahinterstehende Wunsch ist: der Analytiker und der Patient sollten mit derselben Frau Geschlechtsverkehr haben.

Eine andere Person, die ihn bei angenehmen Beschäftigungen störte, war seine Mutter. Immer wenn er spielte, rief sie ihn zur Arbeit. Wenn wir das mit dem unbewußten Trauminhalt in Zusammenhang bringen, so ergibt sich: Vater und Sohn gehen in der Nacht zusammen aus, um ihr Glück bei Mädchen zu versuchen, aber sie müssen doch nach Hause zurückkommen, denn sie sind der Mutter treu. Diese Rolle des Stören-

frieds habe ich mit der Mutter gemeinsam. Daraufhin erwartet Doketa unbewußt, daß ich nun auch wie eine Mutter ihm alles schenken müßte, was er will, — umso mehr erbittert es ihn, daß ich ihm Dinge vorenthalte.

Der kleine Knabe muß wohl mysteriöse Erzählungen über das gehört haben, was der Vater und Kauanama in der Nacht taten — sie töten (kastrieren) die Leute, erwecken sie wieder, lassen sie ins Wasser springen — und muß diese Dinge wohl mit seinen eigenen unbewußten Phantasien vereinigt haben über das, was der Vater und die Mutter in der Nacht miteinander tun. Nun verstehen wir den Ursprung des immer wiederkehrenden „Sprunges" in seinen Träumen. Er ist derjenige, dem der Vater in der Nacht etwas tut. Oder besser, der Vater (Fisch, Schwein, *barau*) beißt und tötet (kastriert) ihn, weil er ins Wasser (zur Mutter) springt.

Nun können wir auch sein Zögern verstehen, über Kauanamos Taten zu sprechen. Wenn er es täte, so würde er der Anlaß sein, daß ein Zauberer den anderen bekämpft, und würde als Werkzeug dienen, mich und Gomadobu zu töten (das bedeutet: seinen Vater und Kauanamo), er würde also dasselbe tun, was die Gujleute taten, als sie das *kesusura* (Kopfgeld) schickten. Wenn er also eine Versammlung gegen die Zauberer zusammenruft, so heißt das, daß er alle, die seinen Vater nachahmen, töten will.

In der zweiten Hälfte des Traumes stellt Gomadobu mich selber dar, denn ich teile immer die Nahrung aus; oder richtiger — vom Infantilen her gesehen —, er repräsentiert den Vater. Zum Schluß sind all seine Wünsche erfüllt: mit Erlaubnis seines Vaters erhält er das erwünschte Objekt, den Rumpf des Fisches. *Jana karena* (Rumpf des Fisches) heißt es in seiner Sprache und *barau karena*, d. h. größter aller Zauberer (Rumpf des Zaubers) hätte er werden können.

Achter Traum

Garewa taudi anelosi sihanogu siona: kuma
Der Himmel selbst Engel. Sie wecken mich, sie sagen: du kommst,
be tanao talopilidadana kanao ta hada weijawa
und wir gehen wir gehen herum. Wir gehen fort, und Haus groß,
hada kana sinabwa gidega ta Bwaruada kena karugu mari
Haus, seine Größe von hier und Bwaruada. Hinein wir gehen andere
kawaja kaapwesa be weta mari kawaja karurugu.
durch Tür, wir herauskommen. und wieder andere Tür gehen wir hinein.

Kaigeda kawa kaukaugegena, ta Saragigi makamakajauna jagebenaja.
Eine Tür öffnen wir, und Dr. Bromilow sein Schatten sah ich.
Sarigigi nina imiatoa ta ina tabel kenaja buki. Isiwena
Bromilow da saß und sein Tisch, auf ihm Bücher. Er schichtete
ta iketolade. Jaratu igebegu itohoro
aufeinander und er schrieb. Ich kam heraus, er sah mich, stand auf,
kahenima lotuna.
wir Hände schüttelten.

Dieser Traum folgte dem vorigen nach einem oder zwei Tagen und sieht wie eine christliche Antwort auf die Angst vor dem *barau* aus. Obgleich er sonntags zum Fischen geht, d. h. das neue Tabu verletzt, ist er doch schon als guter Christ bekannt und schüttelt dem Oberhaupt der Mission die Hände. Die Engel, sagte er, hatten rote Lippen und lange weiße Kleider, wie die *dimdim*-Frauen. Sie waren wie ein Bild, das er in einer illustrierten Bibel gesehen hatte, und das Christi Auferstehung aus dem Grabe darstellte. Das Bild zeigte die Männer, die Christus vom Kreuz zum Grabe getragen hatten, die Engel, die ihn aus dem Grabe erweckten, und seine Mutter.

Das Haus war ein *dimdim*-Haus, sehr groß, mit einem sehr großen Licht, wie das Spital im Salamo. Dann spricht er über Dr. Bromilow, den Begründer der Mission, den die Eingeborenen *Saragigi* nennen. *Saragigi* sorgte für sie und verhandelte für sie bei der Regierung. Doketa hörte Bromilow einmal in Loboda predigen. Er sprach damals von Christus als von einer *duruha*, einer Höhle, wo sie ein Asyl finden würden gegen die Sorgen der Welt.

Aber damals sprach er nicht mit Dr. Bromilow, das geschah vielmehr zu einer anderen Zeit. Er ging nach Dobu, um seinen *kune*-Freund Kakalosi zu besuchen. Kakalosis Schwester war mit einem Dobumann verheiratet. Dann aber ging sie davon, und zwar in Begleitung eines Christen, den sie seiner Frau ausgespannt hatte. Diese Frau beklagte sich bei Bromilow.

Kakalosi führte ihn bei Bromilow als einen *esaesa* von Duau ein. Bromilow schüttelte ihm die Hände und sagte: „Warte du draußen, bis ich mit diesen schlimmen Leuten fertig geworden bin.“ Dann sagte er zu Kakalosi, daß, wenn beide, der Mann sowohl wie die Frau, sich weigerten, zu ihren rechtmäßigen Gatten zurückzukehren, sie auf eine einsame Insel gebracht werden würden, ohne Nahrung und Wasser; und dort könnten sie *lojawe* (koitieren) Tag und Nacht.

Als Christ ist er wie in einer Höhle, wie in einem großen Hause, in dem kein Zauberer ihm schaden kann. Der letzte Traum enthüllt Vatermord und Inzest als den geheimen Inhalt der Zauberei.

Auf dem christlichen Wege findet er Schutz wie im Mutterleib oder richtiger einen milden Vater, mit dem man die Hände schüttelt. Er wurde von denselben Engeln zum Himmel geführt, die Christus hinaufführten. Das bedeutet: Nach dem Tode folgt die Auferstehung. Koitus ist nicht Tod, denn der Penis wird, wenn er aus der Vagina herauskommt, wieder eine neue Erektion haben. Die Höhle der Predigt, das große Haus, in das man durch die Türen ein- und ausgeht, und Christi Mutter, alles deutet auf die gleiche unbewußte Vorstellung.

In allen Träumen Doketas haben wir die Tendenz gefunden, die Erfüllung der tiefsten Wünsche als eine furchtbare Strafe darzustellen. Besonders deutlich ist das im siebenten Traum. Das Opfer des Zauberers springt in die See, um dort den Tod zu finden. Aber nach dem latenten Gehalt seiner Assoziationen führt der Sprung in die See gerade in den Mutterleib. Hier (im Traum und den dazugehörigen Assoziationen) finden wir die Intrauterinsituation durch die Insel dargestellt, und es wird uns auch deutlich gesagt, was sie bedeutet: den Platz nämlich, an dem die Schwester (sein *gumagi* stellt Doketa selbst dar) ohne Hindernisse Geschlechtsverkehr haben kann, also die Möglichkeit des Inzestes ohne Furcht vor dem Vater. Die beiden Bilder, die sich hier gegenüberstehen, sind: des weißen Mannes Himmel und des weißen Mannes Strafe. Aber für das Unbewußte werden sie in die ursprüngliche Situation zurückgeführt, aus der sie sich entwickelt haben; die eine in der Richtung der Sublimierung, die andere verzerrt durch die Angst.

Neunter Traum

Nejawesi jamadawareja ta natuna ikaharena ta
Nejawesi, träumte ich, und seine Tochter trug er, und
kaharanaja imiamia bwa kahanega rara idaudau. Jabweja
auf seiner Schulter saß sie, und aus seinem Mund Blut strömte. Ich,
japili, jaona: Ja! gwama ku buj suruej, ikakau esaesaki jejo,
ich rannte, ich sagte: Ho! Kind du setze nieder, sie hat verletzt dich,
ta muja sinabwana kemuja.
und Krankheit große zu dir.

Das Blut, das aus Nejawesis Mund strömte, erinnert ihn an Gomasinara, einen Mann, der einen bösartigen Husten hatte und unlängst Blut spuckte.

Dieser Gomasinara ist sehr streitsüchtig und hatte kürzlich wegen einiger Betelnüsse Zwistigkeiten mit seinem Bruder Nejawesi, dem Manne aus dem Traum. Auch mit Doketa zankte er sich. Auf einem *sagari*, das in Baitahuhuna abgehalten wurde, hätte Doketa dem Gomasinara ein Holzgefäß Yams geben müssen. Aber er gab Gomasinara nichts und dieser sagte:

Gea hekunego *ukarakarabwaujo*
Nicht mein Geschenk schreist du nieder.

Die Kränkung bestand nicht darin, daß er kein Geschenk bekam — was freilich auch schon schlimm genug war —, sondern darin, daß sein Name bei dem *sagari* nicht ehrenvoll genannt worden war. Doketa antwortete einfach: „Du halfst mir nicht, darum gab ich dir nichts, sei nicht böse darüber."

Nejawesi ist ein sehr guter Vater. Wenn seine kleine Tochter schreit, nimmt er sie immer auf den Arm. Genau so ist Doketa zu seiner Tochter Ilebouma. Als er einmal an einer Pneumonie erkrankt war, schrie er sehr, da er fürchtete, man würde ihn ins Spital bringen, und er würde seine Tochter verlassen müssen. Wohin auch immer er geht, folgt sie ihm. „Ihre Mutter ist *pakara* (streng) mit ihr und liebt das Kind nicht, darum hängt sie nur an mir", sagt Doketa, „sie schläft auch bei mir, Tutuijara (seine Frau) schläft in ihrem eigenen Haus."

Es sind zwei Menschen in Doketa, dem Nachkommen vieler Zauberer und Kannibalenhäuptlinge. Der *barau* und der Christ, der Krieger (Gomasinara) und der Mann des Friedens (Nejawesi). Denn mit Gomasinara identifiziert er sich während der Pneumonie, mit Nejawesi in der Behandlung seiner Tochter.

Im Augenblick hat er Unannehmlichkeiten in seiner Familie. Ilebouma wünscht in Salamo in die Schule zu gehen, Tutuijara aber will sie zu Hause halten, damit das Kind ihr helfen kann. Doketa sagt als guter Vater, das Kind solle seinen Willen haben, obwohl eine Trennung von seiner Tochter das letzte ist, was er wünscht. Doketa schläft mit seiner Tochter, sein Weib aber in einem anderen Hause. Die warnende Stimme seines Über-Ichs sagt also: Hüte dich, der Inzest wird dein Ruin sein. Und wenn wir uns an die Entsprechung von Lust (Verbrechen) und Strafe erinnern, so können wir annehmen, daß das Blut, das aus des Vaters *kawa* (Mund) strömt, das Blut (den Samen) darstellt, das in die *kawa* (Vagina) der Tochter fließt.

Zehnter Traum

To Ula, jamadawarenaja, imaj. Ikaukewedi igwaj: Tanao be
To Ula, träumte ich, kam. Er holte mich, er sagte: „Wir gehen und
tajatara! Mwanegu kulojawena. Kenega
wir halten Gericht! Mit meinem Weib hast du *lojawe* betrieben." So
kanao ta Tutuijara deigua itohoro. Jaona: gea
gingen wir und Tutuijara an meiner Seite stand auf. Ich sagte: „Nicht
sawesawenaja, be mwanejo kena jawaj gatu, mwanegu itohoro
möglich, und deine Frau zu ihr ich ging, dieses, mein Weib, stand
deiguja. Be kenega Tutuijara ilemegu ma iona: gatu gea
neben mir." Und dann Tutuijara half mir und sagte: „Dieser nicht,
ilopilidadana matojawa kamiamia.
er rannte herum mit mir, wir standen."

Dieser Traum vom gesetzestreuen Bürger trägt — wie die Assoziationen lehren —, wenn man tiefer schaut, ein ganz revolutionäres Gepräge.

To Ula ist alt und schwach und ein sehr schlechter Polizist. Statt die Leute zur Arbeit in der Kokosnußplantage zu treiben, läßt er sie tun, was sie wollen, und wenn die Regierung (Magistrat) kommt, so fängt er an, die Leute zu verklagen.

Er ist ein alter Mann, seine Frau dagegen ist jung und hübsch. Sie ist eine *to-ganawara*, d. h. sie geht auf den Männerfang. Die Worte, die To-Ula im Traum spricht, wurden in Wirklichkeit von einem alten Mann namens Waunaj gesagt, Doketas *tubuna* (d. h. klassifikatorischer Großvater). Dieser Waunaj hatte eine Frau mit sehr vielen Liebhabern. Eines Tages rief Waunaj alle Männer zusammen, die je mit seiner Frau Geschlechtsverkehr hatten, und lud sie zuerst vor das Eingeborenengericht und dann vor das Gericht des weißen Missionars. Der Missionar aber sagte, die ganze Geschichte ginge ihn nichts an, denn er und die Angeklagten seien keine Christen.

Dieser Aufzug war für alle ein großes Vergnügen. Alle Leute amüsierten sich darüber. Ein Papua wird sich niemals gegen die Autorität erheben, und wenn man ihn fragt, so wird er unter allen Umständen das Gesetz der Regierung billigen, das Ehebruch mit Gefängnis bestraft. Aber in seinem Herzen denkt Doketa dasselbe, was wir über ein System denken, das einen Mann zwingt, seine eigene Unzulänglichkeit der Öffentlichkeit preiszugeben.

Die Worte, die im Traum Doketas Frau spricht, mögen genügen, ihm vor dem Gericht ein Alibi zu verschaffen, aber sie überführen ihn in den Augen des Psychoanalytikers. Denn die Worte wurden von Dirana, Tutuijaras Schwestersohn gesprochen, als sein Bruder Heidani des Vergehens angeklagt war, mit einer verheirateten Frau verkehrt zu haben. Die Anklage war begründet, aber Dirana wußte das nicht. Die angeklagte Frau jedoch bestätigte selbst die Wahrheit der Anklage, da sie sich von ihrem Gatten zu trennen wünschte, um Heidani zu heiraten. Nun stand Dirana beschämt vor aller Augen.

In Wirklichkeit war To Ulas Weib vorher Doketas Frau. To Ula nahm sie ihrem ersten Gatten weg. Sie sagte, sie habe Doketa verlassen, weil er *ose* (geizig) sei. Sie ist viel anziehender als Tutuijara, und er trennte sich von ihr nur darum, weil sie zu sehr auf den Männerfang ausging. Jeder sprach über ihre Liebesaffären.

Aber es besteht ein großer Unterschied zwischen seiner ersten Ehe, die eine Liebesehe, und seiner zweiten, die eine Vernunftehe war. Wir sehen deutlich, was die zweite Ehe für Doketa bedeutet. Sie wird nicht durch den Eros, sondern durch die Vernunftgründe gesichert. Er ist jetzt Lobesenis Schwiegersohn und kann für die Zukunft eine weitere Vermehrung seiner zahlreichen Gärten erwarten. Die Ehe ist für ihn also dasselbe wie sein *sagari* und sein Christentum, ein Hindernis, das er sich selbst in den Weg legt, um seine tiefsten Triebwünsche abzuwehren, eine Garantie gegen die Gefahren, mit denen diese Wünsche verbunden sind. Aber Tutuijara ist in einem gewaltigen Irrtum, wenn sie denkt, daß sie sein ganzes Herz besitze. Während er mit ihr schläft, gehen seine Wünsche zurück zu seinem ersten Weib, zu der Frau der vielen Männer.

Er erzählt, daß To Ulas Weib jetzt ein Verhältnis mit Ne Jauloa, To Ulas Neffen, hat. Vielleicht ist Ne Jauloa auch wieder nur eine Vermummung des Träumers selbst und führt in seine Kindheit zurück, in der Großvater, Onkel und Vater, die lächerlichen geizigen alten Leute, im Besitz der Frauen waren, während seine, des jungen Burschen, geheime Wünsche sich gerade auf diese Frauen seines eigenen Clans richteten.

Elfter Traum

Leumo matojawa, kanao magi kalosoke. Jabweja magi
Leumo mit ihm, wir gingen, Betelnuß pflückten wir. Ich, Betelnuß

baikana jakaharena. Kasaja karatuma ni magina jahegujaijej.
in einem Sack trug ich. In das Dorf wir kamen, diese Betelnüsse teilte ich.

Ta Leumo iona, eisa kada magi kuraguna?
Und Leumo sagte: Wieviele unserer Betelnüsse brachtest du auf die Seite?
Jabweja, jaona, jaloegumwarina.
Ich, ich sagte, sie sind alle!

Der Baum, von dem sie Betelnüsse pflücken, steht in Murisiija, einem Dobudorf. Er gehört Mwaidojani, einem von Doketas *kune*-Freunden. Leumo ist einer seiner Neffen, ein ruhiger Mann, der auch ein Held der *kune* ist, wie Doketa. Seine einzige Absonderlichkeit ist, daß er sich sehr dem Kauen ergeben hat. Alles, was Doketa im Traum erlebt, hatte sich in der Wirklichkeit genau so ereignet. Leumo und er gingen nach Mwaidojani, um dort den *magi* (Betelnuß) abzuernten. Als sie dort waren, fragte Leumo ihn, wieviel er für sich beiseite geschafft habe. Doketa antwortete: „Einen Sack habe ich verteilt, einen habe ich für mich genommen."

Dann spricht er über die alten Zeiten. Als er noch ein Kind war, war sein Vetter Jawenoli sein Spielgefährte. Als sie dann ein wenig größer waren, gingen sie zusammen zu den Mädchen. Jawenoli war ein *taj gagasa*, ein dreister Bursche; gemeinsam führten sie Diebstähle *(ipwara)* aus, und ebenso oblagen sie auch zusammen dem *lojawe* (pussieren, koitieren). Dem Jesse stahlen sie Betelnüsse. Einmal gingen sie zusammen in ein Buschdorf, um dasselbe Mädchen zu besuchen. Diese aber sandte sie fort, sie sollten erst einige *magi*-Früchte stehlen, damit sie zusammen kauen könnten. Als sie mit dem gestohlenen *magi* zurückkamen, schickte das Mädchen Jawenoli fort, Doketa aber durfte die ganze Nacht dort bleiben.

„*To ganawara*" bedeutet sowohl „Dieb" als auch „Don Juan"; und „*magi* pflücken" ist sowohl die Einleitung als auch das Symbol des Koitus. Was bedeutet der *magi*, den Doketa mit Leuma pflückt? Es ist die freie Liebe der alten Zeit, die freie Liebe in den goldenen Tagen seiner Jugend.

Der Traum deutet auf die Sorglosigkeit von damals hin. In Wirklichkeit war nämlich nach der Verteilung noch ein Sack übriggeblieben. Seine Antwort an Leumo bedeutet also: „Es ist alles vorüber, keine Abenteuer mehr für mich!" Die Traumtechnik ist dieselbe wie im zehnten Traume, denn die Assoziationen widerlegen den Traumtext. Er spricht über seine alten Siege in der Liebe, und Jawenoli ist der besiegte Rivale. Jawenoli ist sein Neffe, ein Mitglied seines väterlichen Clans, und man sagt manchmal

„tamana“ statt *„nibana“*.[1] In dem nächsten Traum werden wir Kauanamo, seines Vaters *nibana*, in der Rolle des besiegten Rivalen sehen. Hinter der Sehnsucht nach seinen *rawerawes* (Geliebten) verbergen sich noch ältere Bindungen. Er pflückt den *magi* mit Leumo, seiner Schwester Sohn, das bedeutet, sie beide lieben dieselbe Frau, die seine Schwester ist und die Mutter des Leumo. Wenn wir Jawenoli als Repräsentanten des Vaters ansehen, so führt der Traum zu noch älteren Bindungen zurück, und der Baum stellt dann die Mutter dar. Nun sieht der Traum etwas anders aus und der Träumer sagt darin: „Es ist ja alles nicht wahr! Ich bin kein beruhigter Mann, kein Leumo, sondern ein *taj gagasa*, ein Jawenoli, der wegnimmt, was anderen gehört, ein Mann, der dem Vater die Mutter stehlen kann.“

Zufällig wirft der Traum einiges Licht auf die Bedeutung des *kune*. Das Schlüsselwort aller *kune*-Magie ist: *„igu taj mamwanena“*, „mein Mann mit seinem Weibe“, d. h. diese zwei sollen ihn lieben. Der Führer der *kune*, wenn er an unbekannten Gestaden landet, ist wie das Kind, das zaubert, um die Liebe eines neuen Vaters und einer neuen Mutter zu gewinnen.

Zwölfter Traum

Kauanamo ibwautaonawa igwaj: Waine nina deimujega
Kauanamo schrie zu mir herüber, er sagte: Frau diese neben dir
ikenokeno.
liegt sie.

Er hat alle Weiber von Duau hieher gebracht, um mir einige Tänze zu zeigen. Unter ihnen ist seine frühere Frau, die jetzt To Ulas Weib ist. Letzte Nacht bat sie ihn um Tabak, eine Bitte, die die Bereitwilligkeit der Frau ausdrückt, sich dem Manne hinzugeben. Solche Gelegenheit zum Scherz läßt der alte Kauanamo nicht vorbeigehen und in der letzten Nacht neckte er ihn deswegen. Der ganze Traum besteht nur aus Kauanamos Worten. In Wirklichkeit hörte er diese Worte aber von Wanajli, seinem *tasina* (Vetter), das ist sein *kana gwara natuna*, der Sohn der Schwester seiner Mutter.

Die zwei Knaben gingen zusammen auf ihre *gwari* (Hofmachen, Liebesabenteuer), aber Wanajli kam erst, nachdem er schon einige Zeit bei dem Mädchen gewesen war. Es hätte nun dem Brauch entsprochen, daß Doketa

1) *Tamana* = Vater, *nibana* = Kreuz-Vetter.

seinen Platz aufgab, um seinem Freund das Mädchen für den Rest der Nacht zu überlassen. Er tat es auch, als es aber regnete, sagte er, auf der Erde wolle er nicht schlafen, darum legte er sich in die Nähe der Tür. Nachdem Wanajli eingeschlafen war, verließ das Mädchen ihn und kroch zu Doketa. Wanajli erwachte davon und schrie ihm die Worte zu, die Kauanamo im Traume sagte.

Gestern abends erlebte Doketa die Erfüllung seiner unbewußten Wünsche. Er sprach mit Kauanamo, seines Vaters bestem Freund, über den Koitus. Es ist wieder dieselbe alte Situation, Doketa und sein Vater, der durch Kauanamo repräsentiert wird, haben Verkehr mit derselben Frau. Aber Doketa triumphiert, denn schließlich ist diese Frau in Wirklichkeit seine Frau, die Frau, die er einem alten Ehemann gestohlen hat; und Kauanamos Worte sind die eines besiegten Rivalen aus seiner Jugend.

Dann begann er mir eine andere Geschichte zu erzählen. Es war ein Mann in Bunama, namens Siuta, der war ohne Penis geboren, *gea kusi namo* (gar keinen Penis). Weder Penis noch Hoden hatte er. Aber da er ein reicher Mann war, heiratete er trotzdem ein sehr hübsches Mädchen. Seine Frau sagte zu ihm; „Du bist ein sehr guter Mann, du erfüllst mir alle meine Wünsche. Aber du begattest mich nie. Würdest du mich zu einem anderen Mann gehen lassen?“ Er sagte: „Ja“ und sie heiratete einen anderen Mann. Darauf vermählte er sich mit einem anderen hübschen Mädchen, und wieder trug sich dasselbe zu. Viermal war er verheiratet und viermal wurde er geschieden. Alles was er tun konnte war, die Vagina des Mädchens mit der Hand zu reizen. Diesen gewissermaßen nachträglichen Einfall Doketas kann man auf zweierlei Weise deuten: Einmal erscheint der Bunamamann als der letzte einer Reihe lächerlicher alter Männer. Hier zeigt sich der Ödipuskomplex in seiner rohen und ursprünglichen Form. Doketa kastriert den Vater und hat mit seiner Mutter Geschlechtsverkehr. Aber es zeigt sich auch ein Stück gesunder Kritik, die sich zugunsten der Genitalität gegen Doketas eigenen Charakter richtet und gegen die soziale Organisation von Duau im allgemeinen. „Was hat man schon davon, wenn man ein reicher Mann ist? — Wie ich selbst, war er — der Bunamamann — ein Führer der *kune*, — aber es kommt schließlich doch auf den Penis an. Macht es mich etwa glücklich, daß mir meine zweite Ehe eine Menge Gärten eingebracht hat, wenn ich mir doch meine erste Frau zurückwünsche? Was ist das für eine irrsinnige Sitte, daß wir ein Mädchen fortgeben müssen, wenn ein Freund sie begehrt? Lieber den Mann kastrieren und das Mädchen behalten!“

Dreizehnter Traum

Tutuijara isoisoi ta jahegelumi enega
Tutuijara war langsam, und ich verabschiedete mich von Dir. Da
Tutuijara iona: gea jalokajoni ta sigelu.
Tutuijara sagte: „Nicht ich habe mich verabschiedet" und sie segelten.
Jabweja jaona: Raj imi tuta kagoruna Friday wamaj
Ich, ich sagte: „Früher deine Zeit[1] versprachen wir, Freitag kommen wir".
wasokisokija ta nikatu kaegelusabedi.
Wir waren langsam und es ist beendet. Sie sind schon fortgesegelt.

Als Inois, der Missionslehrer von Loboda, zur Synode fuhr, kam Doketa zu spät, um sich von ihm zu verabschieden. Damals sagte Inois die Worte, die Doketa im Traume hörte. Inois fuhr weg, da seine Frau in das Krankenhaus von Salamo eingeliefert werden sollte. Er läßt sie nie auch nur für kurze Zeit allein. Er versprach damals, in drei Wochen wiederzukommen, diese Zeit war jetzt um, ohne daß er zurückgekommen war. Seine Worte waren also *kabokabo*, Lüge.

Als ich weggehen will, um Mittag zu essen, sagt er: „Du wirst nach Salamo gehen. Vergiß nicht, dort bei Ilebouma (Doketas Tochter) vorzusprechen. Sie läßt dich herzlich grüßen und sie betrachtet dich als ihren Vater und die *sinabada* (weiße Frau) als ihre Mutter."

Dieser letzte Traum, den er in der Nacht vor meiner Abreise träumte, beendet diese Miniaturanalyse in regelrechter Weise.

Ich bin wie Inois, der Mann, der fortgeht, aber nicht zurückkommt. Er ist eifersüchtig auf meine Frau. Ich bin immer bei ihr und nicht bei ihm. Dieser Eifersucht entspricht der im Traum ausgedrückte Wunsch, daß er allein von mir Abschied nehme, seine Frau aber zu spät komme. Denn da meine Frau Ileboumas „Mutter" ist, so kann sie ohne weiteres durch Doketas Frau repräsentiert werden; denn sie ist ja für sein Unbewußtes somit auch seine Frau und von ihm geschwängert. Aber ich bin auch der Vater und meine Frau daher auch die Mutter aus seiner eigenen Kindheit.

Der Traum sagt also: „Der Vater geht fort, stirbt, und ich werde die Mutter schwanger machen." Endlich kann man den Traum aber auch aus dem Gesichtspunkt des invertierten Ödipuskomplexes betrachten. Dann besagt

1) Das heißt: Du hättest früher kommen sollen.

er: „Ich bin eifersüchtig auf die Mutter, denn der Vater ist immer bei ihr und macht sie schwanger."

Um Mißverständnisse zu vermeiden, muß ich betonen, daß ich Doketa nicht analysiert habe. Es wäre gänzlich unmöglich, einen der Leute von Dobu oder Duau zu überreden, sich einer so langwierigen Behandlung zu unterziehen, deren wesentliche Bedingung ist, daß man sich niemals eines Einfalles schämt und immer allen seinen Gedanken Ausdruck gibt. Niemals hätte Doketa eine solche Verletzung seines Narzißmus ertragen können. Er hätte auch keinen Grund gehabt, das Opfer zu bringen. Er ist niemals in Konflikt mit der Realität, denn immer, wenn er nicht krank oder schwach ist, kann er in seinem Garten arbeiten und etwas für seine soziale Stellung tun.

Aber der ganze Vorgang zeigt doch schlagende Analogien zur Analyse. Trotz seiner Bestrebungen, das Ideal eines *gujao* zu erreichen, der das Haupt eines matrilinearen Clans und selbst wirklich eine gütige Mutter ist, gerät er in eine starke Übertragung zu mir, in der sich auch die latente Aggression des ursprünglichen Ödipuskomplexes zeigt. Denn ich erkundigte mich ja nach seinen Träumen; und Träume sind die *via regia* zum Unbewußten. Wenn ich ihn aufforderte, zu diesen Träumen zu assoziieren, zeigte er dieselben Zeichen des Widerstandes, die ein Patient in einer regulären Analyse zeigt.

Was können wir nun aus dieser Reihe von Träumen lernen, die uns in mehr oder weniger unregelmäßigen Zeitabständen vorgetragen wurden, und was lernen wir aus der persönlichen Bekanntschaft mit dem Träumer?

Hier ist ein Mann, der keineswegs das ist, was er gern sein möchte. Er ist ein guter Gatte und möchte lieber ein Don Juan sein. Er ist ein friedliebender Christ, aber in den Tiefen seines Herzens ein großer *barau*. Er ist freigebig, in Wirklichkeit aber habgierig und geizig.

Diese Charakterzüge sind in der Hauptsache ein Schild, um ihn gegen die Gefahren unerlaubter Befriedigungen zu schützen. Er ist bei seinen Versuchen, sich mit dem Vater zu identifizieren *(barau)*, gescheitert, und der Grund dieses Mißlingens ist seine Kastrationsangst, die Furcht vor dem Zauberer. Wir können aber auch sagen, daß die Vater-Identifizierung zu stark durch den invertierten Ödipuskomplex beeinflußt ist, denn er ist bei der Imitierung seines Vaters nur da erfolgreich, wo der Vater in Wirklichkeit die Mutter darstellt. Er hat niemals seine zwei infantilen Ängste überwunden, die Angst vor dem *barau* (Vater) und die vor der *werabana* (Mutter). Bei dem *mwadare* macht er Daiko, seiner Schwester, Geschenke und hierin

zeigt sich in einer sublimierten Form ein Element seiner primären Ödipushaltung (der Mutter ein Kind schenken). Aber bei diesem Geben verfährt er nicht mit der inneren Freiheit und Geradlinigkeit, die dem genitalen Charakter eignen. Die Furcht vor Daikos Zauberkraft, d. h. die Kastrationsangst bildet ein nicht unbedeutendes Motiv seiner Generosität.

In den Träumen Doketas spiegeln sich mehrere wesentliche Züge des sozialen Lebens von Duau, die mit Hilfe dieser Träume verständlich gemacht werden können. Wir sehen den reaktiven Charakter einer Ehe, die nur auf Vermögensrücksichten basiert ist. Er muß reich sein, um imstande zu sein, immer neue *sagaris* zu veranstalten und dadurch seine Feinde zu versöhnen. Er ist ein großer *kune*-Führer, und dadurch fordert er seine „Mütter" heraus, ihre bösen Affekte zu Tage treten zu lassen, und gibt ihnen Gelegenheit, immer neuen Versuchungen zu erliegen.

Wir können auch einige Erläuterungen zur Psychologie der Bekehrung gewinnen. Das Christentum vermittelt ihm den Schutz eines neuen Vaters, eines Vaters, der seinen Sohn an seiner Seite sitzen läßt, und das Bild eines Sohnes, der eins ist mit seinem Vater. Mit ihren vielgestaltigen Symbolen kann die neue Religion allen Bedürfnissen seines Unbewußten Ausdruck verleihen, denn der neue Gott ist auch eine schützende Höhle, ein Mutterleib. Es ist wahr, daß die alte soziale Organisation und die alte Religion ihm genau dieselben Ersatzbildungen hätten geben können. Aber wenn er die neue Religion annimmt, so tut er beiden Formen des Ödipuskomplexes Genüge. Er gibt die Aggressivität auf, die Zauberkunst nämlich, und zugleich verwirklicht er seine aggressiven Ödipuswünsche durch die Übernahme einer Religion, die es darauf anlegt, die Zauberei und die ältere Ordnung der Dinge zu unterdrücken. Als er Christ wurde, empfand Doketa eine vorübergehende Befreiung von seinen alten Ängsten. Aber wie lange wird diese Erleichterung vorhalten? Jaubada[1] ist genau so gefährlich geworden, wie die Zauberer waren, und zuletzt ist es kein so großer Unterschied, ob man Angst davor hat, einen Baum zu berühren, der mit einem Tabu belegt ist, oder ob man Angst hat, am Sonntag fischen zu gehen.

1) So wird der Christengott in der Bibelübersetzung von Dobu genannt.

X) Über-Ich und Gruppenideal

Wenn man auf die Vorstellungen achtet, die sich Kinder — etwa in dem Alter, das der Latenzperiode entspricht — von ihrem künftigen Beruf machen, so wird einem die Stereotypie dieser Vorstellungen auffallen. Vor etwa zwanzig Jahren noch erhielt man, wenigstens in Ungarn, von kleinen Jungen, wenn man sie danach fragte, was sie werden wollten, weitaus am häufigsten die Antwort: Ich werde Husar (Soldat, General). Seltener, aber immerhin auch noch auffallend häufig, wurde der Beruf des Kutschers oder Eisenbahnschaffners genannt. Heute dürfte wahrscheinlich der Beruf des Ozeanfliegers besonders begehrt erscheinen. In England galt, wenigstens früher, der Seeräuber als das Idealbild der männlichen Jugend.

Der Einfluß der Ideenwelt der Erwachsenen auf diese kindlichen Berufswünsche ist unverkennbar. So ist z. B. der Wunsch, General oder Soldat zu werden, nur in einer militaristischen Gesellschaft möglich. Übrigens entspricht, wie man leicht sieht, die Häufigkeit, mit der ein Beruf oder eine bestimmte Lebensstellung von Kindern begehrt wird, nicht immer der sozialen Wertung, die der Beruf genießt. Manche sehr angesehene Berufe werden von Kindern nie gewählt, manche sehr untergeordnete (z. B. Kutscher) werden bevorzugt. Die Analyse bietet oft Gelegenheit, die diese Idealbildung bestimmenden Kräfte aufzudecken. Im allgemeinen zeigt sich, daß es sich dabei um eine den Ansprüchen des Über-Ichs angepaßte Triebbefriedigung handelt. Oder man kann auch sagen, daß die Berufswahl einer im bewußten Teil des Über-Ichs verlaufenden Entwicklungslinie (Alexander, Ich-Ideal) entspricht, wobei die Entwicklungslinie wiederum in einer besonderen Triebkonstellation oder in einer besonderen Situation der infantilen Vergangenheit gründet.

In unserer mehrschichtigen Gesellschaft sind die auf der Ideologie der Erwachsenen beruhenden Berufswünsche der Kinder ebenso vielfältig wie die Gesellschaftsschichten. Im Bauerntum, in kaufmännischen Kreisen, in der Künstlerwelt und im Milieu der Staatsbeamten kommen ganz verschiedene Idealbildungen zustande. Bei den Primitiven dagegen, deren Gesellschaft sehr viel homogener ist, ist auch das Gruppenideal im allgemeinen ein einheitliches. Für den analytischen Forscher ist es auch nicht schwer, den Inhalt dieses Gruppenideals festzustellen. Er ergibt sich aus der Einstellung, die die Eingeborenen dem Analytiker gegenüber zeigen, insbesondere aus den Übertragungsträumen.

So sehen die Zentralaustralier in mir vor allem den Gelehrten, und ihre positive Übertragung beruht wesentlich auf dieser Qualifizierung. *Galtja indora* (sehr gelehrt) nennt mich der alte Wapiti. Man rechnet mich zu den *knaripata*, d. h. zu den alten Männern, den Vätern, denen allein ein Wissen um Ahnensagen und Zeremonien und insbesondere um den *tjurunga*-Kult zugeschrieben wird. Man braucht nur zu beobachten, welchen Respekt die wenigen Alten, die in den Stammessagen und Kulten noch Bescheid wissen, bei den Aranda genießen, und man sieht sofort, daß der Häuptling als Hüter der *tjurungas* und als Verwalter des Traditionsgutes das Ideal des Arandavolkes darstellt. Was das Gruppenideal der Aranda eigentlich bedeutet, können wir nur erkennen, wenn wir die psychologischen Wurzeln des *tjurunga*-Kultes studieren; denn die Träume des Renana haben uns gezeigt, daß sie so wie die Aranda selber von den *tjurungas* ihre eigenen Stammessagen ablesen können, der analytische Forscher aus diesen Kultgegenständen und dem damit verknüpften Idealvorstellungen das Wichtigste von der psychologischen Struktur des Arandavolkes erkennen kann.

Der allgemeinste Grundsatz, der sich auf die *tjurungas* bezieht, besagt, daß der *tjurunga* als Penis des Vaters aus der mütterlichen Höhle nicht entfernt werden soll. Weib und Mann, d. h. Vater und Mutter dürfen nicht voneinander getrennt werden. Dieser Grundsatz, der gleichsam das Stabilitätsprinzip der Aranda vorstellt, wird aber bei jedem einzelnen Ritus durchbrochen, die *tjurungas* werden aus der Höhle genommen, der Penis des Vaters wird dem Mutterleib entrissen, und diese Trennung ist nicht nur eine symbolische, sondern auch tatsächlich erscheinen auf dem Zeremonialplatz die Männer des Stammes von den Frauen getrennt. Diese Riten haben demnach durchaus den typischen Charakter der feierlichen Totemmahlzeiten, wo das sonst streng Verbotene in zeremonieller und mehr oder weniger verhüllter Form einmalig geschieht, indem einem für gewöhnlich unterdrückten Trieb vereinzelt und unter besonderen Kautelen ein teils symbolischer, teils realer Durchbruch gestattet wird. Da dem religiösen Verbot immer ein unbewußter Wunsch entspricht und das oberste Gebot der Arandareligion fordert, die *tjurungas* aufzubewahren, können wir auf den unbewußten Wunsch schließen, den *tjurunga*, d. h. also den Penis des Vaters, zu vernichten.

Weitere Aufklärung wird uns der folgende Traum verschaffen, den Leliltukutu am 25. August 1929 träumte:

Der Träumer *geht mit Pukuti-wara nordwärts auf einen hohen Berg. Dort sieht er etwas Glänzendes, Rundes. Dann kommen sie wieder herunter.*

In einem Loch brennt ein Feuer. Die Flammen lodern empor. Pukuti-wara ist krank und legt sich nieder. Der Träumer erklettert einen Baum und schaut aus, um zu sehen, wo Urupindja liegt. Dann gehen sie zusammen auf Urupindja zu. Dort sehen sie die Fußspuren einer Frau. Dann gehen sie nach Utepatatu. Pukuti-wara war schon sehr krank und schwach. Bei einem Feigenbaum fanden sie Wasser, tranken davon und bespritzten sich damit. Von da gingen sie nach Urupindja. Dort war ein Mann, der Wasser trank, eine Frau und ein Kind. Der Mann koitierte die Frau; das Kind schlief daneben etwas abseits. Als der Mann Lelil-tukutu und Pukuti-wara bemerkte — sein Penis war noch immer erigiert —, wurde er wütend, nahm den Speer und schleuderte ihn auf Pukuti-wara. Pukuti-wara wurde in die Brust getroffen und starb sogleich. Der Träumer erwachte mit einem Schrei.

Der Traum ist recht deutlich. Im Mittelpunkt der Ereignisse steht eine Koitusszene, und man kann annehmen, daß das Kind dabei den Träumer darstellt. Die Eingeborenen pflegen ja stets zu sagen: „Wir verkehren nur, wenn das Kind schon schläft." „Das Kind" schlief aber nicht, und was sich in ihm vollzog, wurde verdrängt und kommt nun in diesem Traum wieder an die Oberfläche. — Die Frau im Traum sah der Wangapari ähnlich. Wangapari war früher die Frau des Träumers, also Lelil-tukutus; sie ist bedeutend älter als er und ist jetzt mit einem Weißen verheiratet. Der Mann sieht dem Onkel des Träumers ähnlich. Anschließend an die Traumstelle vom brennenden Feuer erzählt Lelil-tukutu eine lange Geschichte aus seiner Kindheit. Der Ort, an dem sich im Traum das Feuer befindet, heißt Walu-nguru, d. h. Feuerplatz, und ein Feuerahne wurde dort der Sage nach verbrannt. Als Kind war er einmal mit Vater und Mutter dort, und da geschah etwas, was vor ihm verheimlicht wurde. Der Vater hatte da nämlich einen Menschen (einen Feind, *wanapa*, d. h. eigentlich einfach einen unbekannten Fremden) getötet. Das Kind sah die Blutspuren, man sagte ihm aber, es sei Känguruhblut. — Aus den Assoziationen und dem Traum kann man erkennen, wie dieses Erlebnis sich in der Phantasie des Kindes mit den Residuen einer Urszenenbeobachtung verschmolzen hat. In der Urszene sieht das Kind den erigierten Penis (= Speer) des Vaters, es erschrickt und denkt, ob er damit wohl die Mutter oder ihn selbst töten wolle. Im Traum erscheint ja der koitierende Mann mit erigiertem Penis und wirft tatsächlich den Speer nach jemandem, nämlich nach Pukuti-wara, den Begleiter des Träumers und eine Abspaltungsfigur von ihm. Pukuti-wara war um diese Zeit schon krank, und er hatte sich gerade an Lelil-tukutu und seine Freunde gewandt, daß sie die übliche *nankara*-Kur (Aus-

saugen des Krankheitsstoffes) an ihm vornehmen möchten. Pukuti-wara bedeutet wohl aber außerdem auch den Vater, da er ein älterer Mann und berühmter Häuptling der Pitchentara ist. Ferner erzählt der Träumer von ihm, daß er ihn zuerst bei dem Ort Nuninta kennengelernt habe. *Nuninta* bedeutet einen Hund, dessen Penis noch vom Koitus her erigiert ist. Der Sage nach habe in Nuninta der Hund der Urzeit, Nauilja, in diesem Zustand mit einem anderen mythologischen Hunde, Walurumba, einen Zweikampf ausgefochten. Die beiden „Hunde", die mit erigiertem Penis einander bekämpfen, sind eben Vater und Sohn, und die Frau im Traum ist ja eine Frau, die sowohl mit dem Träumer als auch mit einem älteren weißen Mann, d. h. einem Vateräquivalent, geschlechtlich verkehrt hat.

Im Anfang des Traumes sieht der Träumer etwas Glänzendes, Rundes. Das ist nach seiner Angabe ein *takula*, d. h. eine Muschel für den Regenzauber. Diese Muschel bewegt sich im Wasser fort, und nur eine Schwangere kann sie finden. Da Lelil-tukutu sie im Traume findet, schreibt er sich die Fähigkeit einer Schwangeren zu, empfindet sich also gewissermaßen als geschwängert. Die Traumreise entpuppt sich also, wie alle Reisen der Sagen, als eine Koitusreise, mit dem Sinn, der Vater möge mit seinem Speer (erigierten Penis) nicht zu der Mutter, sondern zum Träumer kommen. — Am Vortage des Traumes stellte Lelil-tukutu in einer Zeremonie mit einem anderen Eingeborenen namens Pana zwei Frauen dar, die im Sande spielen, nachdem sie von den Urzeithelden koitiert wurden. Da diese Szene ebenfalls wie die Geschichte von der runden Muschel dem Wassersagenkreis zugehört, scheint es klar zu sein, daß die Urszene bei dem Knaben beide Regungen, sowohl die des positiven als auch die des negativen Ödipuskomplexes mobilisiert hat.

Was hat diese Traumanalyse nun mit Idealbildung und *tjurunga*-Kult zu tun? Als ich den Träumer fragte, ob er sich etwa erinnern könne, einen Koitus mitangesehen zu haben, sagte er, „nein", fügte aber hinzu, er habe einmal beobachtet, wie Patu-walantu, sein Vater (d. h. Vatersbruder) einen *tjurunga* angefertigt habe. Es sei ein *nananana*- (Dämonen-) *tjurunga* gewesen; übrigens habe es sich ja in der Zeremonie gestern um dieses *tjurunga* gehandelt; er selber habe ja die Urzeitfrau dargestellt, die von den *nanananas* koitiert wurde. In dieser Antwort ist offenkundig das Zugucken bei der Anfertigung des *tjurunga*[1] eine Art Ersatz für den Anblick

1) Aus dem Text ist es übrigens nicht klar, ob es sich um die Anfertigung des *tjurunga*-Holzes oder um die Begehung der *tjurunga*-Zeremonie handelt. Beides bedeutet aber dasselbe.

eines Koitus. In der Tat gibt es für das Australierkind auch eigentlich nur zwei verbotene Dinge: den elterlichen Koitus und die *tjurungas* zu sehen, und diese beiden Schauverbote sind im Grunde ein und dasselbe. Der symbolische Ausdruck, den der ursprüngliche Triebwunsch (und dementsprechend auch das gegen ihn gerichtete Verbot) erfahren hat, ermöglicht, daß in dieser Form und bei Wahrung des Zeremoniells eine partielle symbolische Befriedigung zugelassen wird, und weiter, daß eben diese Befriedigung, das Beschauen der *tjurungas* und das Wissen um sie, zum Kern der — natürlich Über-Ich-gerechten — Idealbildung werden kann.

Den Weg von der ursprünglichen Triebregung zur Idealbildung können wir an Hand des Traumes etwa folgendermaßen rekonstruieren: Die Entwicklung beginnt mit der Urszenensituation und der Wut des Knaben gegen den Vater: Der Vater koitiert mit der Mutter, ich will ihn dafür töten und seinen Penis *(tjurunga)* vernichten! Der zweite Schritt besteht darin, daß sich an Stelle dieses Wunsches die Angst drängt: Wenn ich das versuche, wird der Vater mich mit seinem Riesenpenis töten! — In einem dritten Schritt wird der Angstinhalt der zweiten Formel lustbesetzt: Der Vater soll mich töten (d. h. schwängern) und nicht die Mutter! An diese gewissermaßen vorbereitenden Schritte schließt sich die Über-Ich-Bildung durch Introjektion des Vaters. Die die Introjektion bezeichnende Formel: „Der Vater ist in mir" bedeutet ebensowohl: „Ich bin der Vater" wie auch: „Ich bin die Mutter, die den Vater beim Geschlechtsverkehr in sich aufnimmt." Dieser doppelte Sinn der Introjektion wird symbolisch dargestellt, wenn der Knabe bei der Jünglingsweihe die *tjurungas* bekommt, die Penis und Vagina zugleich repräsentieren.

Nun gehen wir hinüber nach der Normanbyinsel; dort finden wir ganz andere Menschen. Was sich von ihrer Psychologie sagen läßt, gilt wahrscheinlich auch für das ganze papuo-melanesische Gebiet. „*Aboama me Papua*", „wir sind das Papuavolk", pflegen sie zu sagen, „und wir haben alle dieselben Sitten!"

Das Leben eines Papua besteht im Schenken und Beschenktwerden. Jedes Fest wird mit einem erstaunlichen Aufwand vorbereitet. Alle plagen sich, um nur recht viel geben zu können. Aber — das Geben ist ihnen zugleich auch verhaßt. Ein scherzhaftes Wort wird uns dies verraten; denn wie im Wein, so liegt auch im Scherz die Wahrheit: Eines Tages sitzen zwei Eingeborene neben mir, und der eine bittet den anderen um Tabak. Dieser öffnet seinen Korb und sagt: „Nimm! Was mein ist, ist auch dein!" „Und ist er nicht vergiftet?" antwortet der erste. — Das war natürlich nur

Spaß. Niemand würde den anderen öffentlich der schwarzen Magie oder der Giftmischerei beschuldigen. Aber hinter diesem Scherz liegt das unbewußte Wissen darum, daß Geben Haß erzeugt.

Außer dem Haß ist eine ganz merkwürdige Schamhaftigkeit mit dem Geben und Empfangen verbunden. Eines Tages kommt der alte Kauanamo, der Häuptling von Majawa, zu mir und fängt an, mir die Reise von Majawa nach Sipupu zu schildern. Wie viele Stationen er gemacht hat, wie schwierig der Weg war, wie heiß die Sonne brannte und wie grau seine Haare sind.

Ich kenne den Alten noch nicht so genau und weiß nicht, was er eigentlich will. — Endlich stellt es sich heraus: „Was hat der Mann aus Boasitoroba dir eigentlich erzählt?“, fragt er, „ich höre, er hat Geld bekommen?“ Dies bezieht sich auf Sawaitoja, den drittgrößten Zauberer der Insel (nach Kauanamo und Bulema), den Kauanamo hier verächtlich als „Mann aus Boasitoroba“ bezeichnet. Mit dem hat es nämlich folgende Bewandtnis: Ich hatte von Sawaitoja, obwohl ich wußte, daß er ein gelernter Zauberer war, keine Zaubersprüche erhalten können, bis ich ihm eines Tages außer den gewohnten Geschenken an Reis und Tabak auch Geld in Aussicht stellte, falls er sich dazu herbeilassen würde, mich in die Geheimnisse der schwarzen Magie einzuweihen. Diesem Zauber konnte auch der große Zauberer nicht widerstehen. Obwohl ich ihm nun selbst den Rat gegeben hatte, darüber den Mund zu halten, da die Leute, wenn sie hören würden, daß er Geld bekommen habe, die Art seiner Gegenleistung erraten möchten, war er doch viel zu stolz und prahlsüchtig *(gagasa)*, um die Sache wirklich geheimzuhalten. So kam es auch zu der Anspielung Kauanamos. Der hatte zwar zunächst nichts von dem Gelde gewußt, aber als er nach Majawa kam, fragte ihn dort jeder: „Wo ist das Geld, das dir der weiße Mann gegeben hat?“, und er war sehr beschämt, zugeben zu müssen, daß er keines bekommen hatte. Er erzählte, daß die Leute ihm gesagt hätten, auch die in Sipupu seien sehr böse, denn wenn einer aus Boasitoroba oder Duau käme, so bekäme er Tabak und Reis, sie aber kriegten nur Tabak. Er, Kauanamo, sei sehr wütend geworden und habe gesagt: „Ihr habt den Reis bekommen, habt ihn gegessen und wieder ausgeschissen!“

Wie wir in zwei vorangehenden Kapiteln ausgeführt haben, ist das „Gruppenideal“ des Papuavolkes der *toni-sagari*, der Festgeber. Im Unbewußten ist jeder solche Festgeber eine Mutter, die ihre Kinder nährt. Wie aber kann ein Mann eine solche psychische Kraftleistung zustande bringen und seine aggressive Natur in die Haltung einer gütigen Mutter pressen? Nun, jedenfalls nur unter sehr großen Schwierigkeiten, — und der dabei

frei werdende Hass zeigt sich darin, daß die Gabe im Unbewußten aus Muttermilch in Kot verwandelt wird.

Während der Festzeit können sich die Festgeber im Schenken und Austeilen nicht genug tun, nachher aber sagen sie: „Wie schade um unsere Yams!“ — Und die Gäste schimpfen regelmäßig über die Knausrigkeit der Gastgeber.

Eines Tages waren wir auf der Heimfahrt von Digora, und man kritisierte die schlechten Sitten seiner Bewohner. „Was für Geschenke waren das? — Ganz lächerlich!“ und einer der Ruderburschen sagt: „O, Mütter von Widiwidi,[1] wo bleibt der Furz aus eurem Hintern, daß wir die Segel aufspannen können?“ — Das schlechte oder widerwillig gegebene Geschenk ist eben nicht das, was aus der Brust, sondern das, was aus der Analöffnung der Mutter kommt.

Bei so einem Fest pflegt auch häufig eine Rauferei auszubrechen. Im Anschluß an einen Traum erzählte mir Ramoramo die Geschichte einer solchen Dorfschlacht. Der Traum lautete:

Ich trug ein Kind auf dem Arm. Da kam der Geist des ersten Mannes meiner Frau. Er nahm das Kind und schleuderte es an einen Felsen. Da weinte ich.

Es stellt sich heraus, daß der Geist im Traum nicht eigentlich der erste Mann der Frau des Träumers war, sondern der *tubuna* (Großvater, d. h. Totemgenosse des Großvaters) des Träumers; dieser *tubuna* und der Träumer hatten Schwestern geheiratet, der *tubuna* die ältere, Ramoramo die jüngere. Da die beiden Männer als junge Leute gute Freunde waren und gemeinsam „zu den Mädchen gingen“, können wir den Geist im Traumtext wohl als Abspaltungsfigur des Träumers betrachten. Er erscheint im Traum in festlichem Aufzug mit Keule und wohlriechenden Blumen, so wie man auf ein *sagari* geht. Der Erzähler macht hier eine Pause, und ich frage ihn: „Woran denkst du?“ — „Ich überlege, was ich dir noch erzählen soll. Es fiel mir die Geschichte von Tokedukeketai ein, aber die kennst du doch!“ Dann fängt er an, von einem *sagari* zu erzählen, das Sawaitoja vor vielen Jahren in Boasitoroba veranstaltete. Bei diesem *sagari* bekam ein *wahana* (Onkel oder Neffe) Ramoramos nicht das ihm zukommende Geschenk, und darüber entstand ein Kampf mit den Leuten von Boasitoroba. Der Fall lag besonders schlimm, weil der Beleidigte der Neffe des Toten war, zu dessen Ehren das *sagari* veranstaltet worden war. In diesem Kampf wollte Ramoramo

1) Ein Dorf, an dem wir vorbeisegelten.

seine eigenen Leute angreifen, weil sie sich so unschicklich benommen hatten.

Der Traum ist auch geeignet, das Bild, das wir uns nach den moderneren Darstellungen von einer matrilinearen Papuagesellschaft machen würden, in einer Beziehung zu korrigieren. In diesen Darstellungen wird uns nämlich erzählt, eine wie sympathische Rolle die Väter der matrilinearen Gesellschaften spielen im Vergleich zu der, die den Vätern bei den unglücklichen patrilinearen Völkern zufällt. Der Vater wäre für die Kinder keine Autoritätsperson, heißt es da, er wäre vielmehr ein Außenstehender, ein wohlwollender Fremder, der mit den Kindern spielt, ihnen Geschenke macht und für sie — da sie ja zur Familie der Frau gehören — Feste veranstaltet. Da gäbe es keine Ambivalenz ihm gegenüber und keinen Ödipuskomplex, denn diese unerfreulichen Komplikationen in der Beziehung vom Sohn zum Vater gälten hier ausschließlich dem Onkel! — In dem erzählten Traum tritt nun die wirkliche Ambivalenz der Vaterbeziehung deutlich hervor: Der eine „Vater" tötet das Kind, der andere beweint es!

Hinter der Gestalt des „tötenden Vaters" (im Traum: der Schwager des Träumers) verbergen sich aber noch andere Personen. So vor allem der — verstorbene — Onkel des Träumers, zu dessen Ehren das erwähnte *sagari* veranstaltet wurde. Dieser Onkel war ein großer Sänger gewesen, und Ramoramo singt mir einige seiner bekanntesten Lieder vor. Im ersten Lied, das er mir singt, handelt es sich um eine Witwe, die sich wieder verheiratet, aber von ihrem neuen Mann wieder zurückgegeben werden muß, da ihre Angehörigen der Familie ihres verstorbenen ersten Mannes keine entsprechenden Geschenke machen können oder wollen. Das Thema des zweiten Liedes ist die von ihrem Manne verlassene Frau, zu der der Mann sagt, er könne ihr nichts mehr „geben". Der Inhalt dieser Lieder steht mit dem erwähnten *sagari* in einer gewissen Beziehung. Feste werden ja den Toten, also den verlassenen Liebesobjekten zu Ehren gefeiert, um das ihnen gegenüber bestehende Schuldgefühl auszugleichen. Doch gerade bei diesem Bestreben bricht die abgewehrte Aggression aus der Verdrängung hervor. Im Traum tötet ja Ramoramo sein Kind und in der Wirklichkeit greift er beim Kampf seine eigenen Leute an.

Noch eine andere Assoziation zu dem Traume ist hier beachtenswert, weil sie auf die Ambivalenz des Träumers dem Kinde gegenüber ein helles Licht wirft. Es fiel ihm ja ein, mir die Sage von Tokedukeketai zu erzählen. Tokedukeketai ist aber der große Menschenfresser der Urzeit, der von Matakapotaitaia, dem Ödipus von Duau, getötet wurde. Unter den von

Tokedukeketai gefressenen Menschen waren auch seine eigenen Söhne. Auch die Ursache des Konfliktes zwischen Vätern und Söhnen wird von Ramoramo ahnungslos angegeben: Er singt ein Lied vom Siege Boasitorobas, der bei jener Festschlacht zu den Feinden des Träumers gehörte. „Und Boasitoroba", heißt es da, „verjagt die Feinde zwischen den Füßen ihrer Mütter!"

Ich habe in Duau viele Väter und ihre Söhne gekannt und weiß sowohl aus Traumanalysen wie aus den Erfahrungen des Alltagslebens, daß es dort nicht anders zugeht als bei uns. In der ersten Periode der Kindheit und dementsprechend in den tiefsten Schichten des Unbewußten unterscheiden wir uns nicht wesentlich von ihnen.

Ein Beispiel für einen typischen „Ödipustraum": Ein Eingeborener von Sipupu träumt, *daß er von einem rara-Geist* (*rara* bedeutet eigentlich Blut und bezeichnet in diesem Zusammenhang eine sehr gefürchtete Krankheit) *verfolgt werde, weil er iki, Früchte, die zu Ehren des Geistes mit einem Tabu belegt waren, pflücken wollte.*

Der Traum ließ sich auf ein Kindheitserlebnis des Träumers zurückführen: Sein Vater besaß gemeinsam mit seinem Bruder, dem Onkel und Pflegevater des Träumers, einen *iki*-Baum. Als kleiner Junge pflegte der Träumer frühmorgens von diesen *iki*-Früchten zu stehlen, bis der Pflegevater Didibwaga es merkte und sich neben dem Baum auf die Lauer legte. Wie nun der Knabe das nächste Mal heimlich zu dem Baum ging, sprang Didibwaga auf und gebärdete sich wie ein *rara*-Geist, worauf der Kleine in panischem Schrecken davonlief.

Daß der Vater im Traum gerade als Blutgeist erscheint, hat auch seine Bedeutung. An der *rara*-Krankheit sterben nämlich Leute, die Speise aus einem Feindesdorfe gegessen haben, genauer Speise aus einem Dorfe, in dem das Blut der Väter vergossen wurde.

Im Traum steht der *iki*-Baum neben einem Grab; und dieses Grab erinnert den Träumer an das Grab des *Rara-woru* (schwarzes Blut), an dessen Begräbnis wir beide teilnahmen. Als wir damals durch den Busch zu dem Grab gingen, war der Träumer sehr guter Laune. Er scherzte: „Wir gehen nun zu dem Grab eines Mannes, den ich erschlagen habe und dessen Witwe ich heiraten werde." Wenn wir dies Ereignis wie eine Assoziation zum Traume behandeln, so wird der latente Trauminhalt deutlich: Ich möchte den Vater töten und essen (Speise von dem Dorf, in dem sein Blut vergossen wurde) und die Mutter (Witwe des Vaters, Früchte vom Baum) heiraten — mit dem Angstzusatz: dann kommt aber der Vater als Blutgeist, um mich zu töten.

Wie in Australien bei der Jünglingsweihe der Versuch gemacht wird, den Knaben durch Mitteilung gewisser Lehren gewissermaßen mit einem Ruck von der Mutter loszureißen, so geschieht auf der Normanbyinsel etwas Analoges, nur auf eine etwas weniger sprunghafte Weise: Wenn der kleine Papuajunge heranwächst, bringt man ihm allmählich bei, daß er mit dem Vater eigentlich gar nichts zu tun habe, daß er vielmehr zur Mutter gehöre.[1] Die Mutter und deren Bruder werden ihm als Autoritätspersonen hingestellt. Er sei, sagt man ihm, der Erbe (das Ebenbild) des Mutterbruders; und bei der Arbeit wie auf den Festen wird seine Zugehörigkeit zu seinen Verwandten mütterlicherseits betont. Der Loslösung von der Mutter, wie wir sie in Australien beobachten konnten, entspricht also hier eine Loslösung vom Vater. Die Lockerung der Mutterbindung in Australien hat den Sinn, eine Ichgefahr, die von der libidinösen Fixierung an die Mutter her droht, abzuwehren, und so liegt der Gedanke nahe, daß es sich hier, auf der Normanbyinsel, um die Abwehr einer libidinösen Fixierung an den Vater handelt.

Eines Tages sprach ich mit den Leuten von Sipupu über Sitten und Bräuche bei der Kinderpflege, und da erzählten sie mir, der Vater pflege das Genitale des kleinen Kindes in den Mund zu nehmen, daran zu beißen und dabei zu sagen: „Ich esse, ich esse den Penis (beziehungsweise die Vagina)!" — Ich fragte darauf, ob die Mutter nicht auch manchmal dasselbe tue. Nein, hieß es da, nur der Vater kose in dieser Weise mit dem Kinde. Auf die hierin liegende Kastrationsdrohung reagiert der Knabe mit einer Verdrängung, deren Korrelat im Bewußtsein die offizielle „Skotomisierung" des Vaters ist.

Wenn wir die psychische Entwicklung eines Angehörigen dieses berühmten Kannibalenvolkes verfolgen wollen, dürfen wir also voraussetzen, daß die Vorstellungen vom Gefressenwerden und daher auch vom Fressen in sehr realen Kinderstubenerlebnissen verwurzelt sind und daher eine ganz besonders wichtige Rolle spielen.

Als Grundsituation betrachten wir wiederum die des Knaben an der Mutterbrust, deren Triebgehalt etwa durch die Formel ausdrückbar ist: Ich will die Mutter allein aufessen, die Brüder sollen nichts abbekommen! — Mitbestimmt durch das Leittrauma der Infantilzeit folgt nun die Bildung eines stark reaktiv gefärbten Über-Ichs. Natürlich wird ein Teil der

1) Vgl. Ernest Jones: Das Mutterrecht und die sexuelle Unwissenheit der Wilden. Imago XIII, 1927.

unverwendbaren Libido auch mit Hilfe des Projektionsmechanismus verarbeitet: Der Vater erscheint da in der Verkleidung des mythologischen menschenfressenden Waldriesen. Ein weiterer Teil findet, wenn er sich mit einem Objektwechsel abgefunden hat, sogar eine Befriedigung in der Realität. Wir haben es ja mit Kannibalen zu tun, bei denen das Verspeisen stammesfremder Menschen erlaubt ist.

In den zwei Begründungen, die mir für die Sitte des Menschenfressens gegeben wurden, spiegelt sich sowohl ihr Ursprung aus den allgemeinen Quellen des unbewußten Trieblebens der Infantilzeit als auch eine spezifisch-dobuische Entwicklungsart. Die erste Begründung lautet: „Menschenfleisch ist besser als jede andere Speise, denn sein Geruch ist wie unser eigener Geruch.“ Diese Betonung der Artgleichheit des Gegessenen mit dem Essenden deutet darauf hin, daß im Unbewußten der Fremde, der gegessen werden darf, wohl einen sehr Nahestehenden bedeutet. Die zweite Begründung knüpft an den Umstand an, daß hauptsächlich solche Menschen gegessen werden, die in irgendeiner Beziehung hervorragen. Wenn also einer ein berühmter Sänger oder Zauberer oder ein sehr reicher oder besonders schöner Mann ist, so schwebt er ständig in der Gefahr, gegessen zu werden, und zwar nicht nur, wie man von den Primitiven häufig berichtet, deswegen, weil sich die Essenden die Eigenschaften des Gegessenen aneignen möchten, sondern sie essen ihn aus purem Neid.

Wir sehen also, wie mächtig die oral-sadistischen Elemente oder, anders ausgedrückt, die destruktiven Triebkomponenten sind, die in den Aufbau des Ödipuskomplexes eingehen, und wie sich aus der Interferenz dieser Aggressionen eine den Urtrieben besonders streng entgegentretende Über-Ich-Bildung entwickelt. Der Mann, der am liebsten wie Tokedukeketai alles selber aufessen würde, ist dazu verurteilt, die liebende, nährende Mutter zu spielen. Als Vorbild wird dem Knaben der Bruder der Mutter vorgehalten, als eine Art Kompromißfigur zwischen der männlichen und der weiblichen Entwicklungslinie. So wird dann der Onkel zur Ersatzfigur des Vaters und der Ambivalenzkonflikt knüpft sich an seine Person; natürlich aber nur in der Realität, im Bewußtsein, — im Unbewußten bleibt die Infantilsituation bestehen.

Betrachten wir noch einmal genauer die Libidoentwicklung, die zu der so erstaunlichen Über-Ich-Bildung führt: Auf den Kindheitswunsch: „Ich möchte die Mutter aufessen“, folgt das Leittrauma dieser Gesellschaft, repräsentiert durch die Formel: „Der Vater ißt mich!“ In dieser Situation wird die Angstanhäufung wie die Libidospannung unerträglich und aus

dieser Unerträglichkeit entspringt die soziale, die Über-Ich-Formel: „Es gibt keine Väter; es gibt nur Mütter!" oder, etwas weniger kategorisch: „Du gehörst zu den Müttern, nicht zu den Vätern!" Der Lustgewinn an dieser Formel ist ja klar: „Es gibt keine Väter, d. h. es gibt keine Leute, die dich essen werden, sondern es gibt nur Mütter, die man aufessen kann."

Die zweite Formulierung des Satzes (du gehörst zu den Müttern) deutet eine Linie der Ichentwicklung an: Wenn du eine Mutter bist, mußt du dich aufessen lassen, d. h. du mußt beim Festessen austeilen. So kehrt dann ähnlich wie in Australien das infantile Leittrauma aus der Verdrängung zurück; denn bei der Austeilung wird ja jeder Papua, wie in der infantilen Urzeit vom Vater, von den Fremden „gegessen". In dem Gruppenideal des reichen austeilenden Onkels, des *toni-sagari*, ist eine eigenartige Form der Über-Ich-Bildung realisiert. Während sich aber in Australien die Wirkung des Über-Ichs mehr in einer Symptombildung, im *tjurunga*-Kultus, äußert und entlädt, haben wir hier keinen ähnlichen Blitzableiter, und es kommt daher zu einer wirklich tiefgehenden Charakterumbildung.

Verlassen wir nun das Land der widerwilligen Festgeber und der unzufriedenen Gäste und gehen hinüber zu den Yumaindianern an der Grenze von Kalifornien, Arizona und Mexiko! Sie sind Ackerbauer wie die Papua, aber vaterrechtlich wie die Australier. Diesen Satz muß ich jedoch eigentlich gleich wieder zurückziehen und eingestehen, daß unsere Formeln im Grunde tatsachenfremd und ganz ungenügend nuanciert sind. Denn was den ersten Teil meiner Behauptung betrifft, so sind die Yuma zwar Ackerbauer, aber doch in einem ganz anderen Sinne als die Papua. Sie pflanzen zwar in den Inundationsgebieten des Coloradoflusses Mais und Melonen an, aber beim Ernteschmaus wird die ganze Ernte auch schon ausgeteilt und aufgegessen. Wintervorräte werden nur in der Form von Mesquitbohnen[1] aufgespeichert, so daß man bei ihnen also eigentlich eher von Sammelwirtschaft als von Ackerbau sprechen muß. Wenn man natürlich auch bei ihnen den freigebigen Gastgeber lobt, so ist doch die soziale Stellung hier nicht von der Freigebigkeit abhängig, und so etwas wie die papuanische plutokratische Weltauffassung haben sie nicht. — Ebenso stimmt auch der zweite Teil meiner Behauptung nicht ganz: Die Yuma sind nicht im selben Sinne wie die Australier patrilinear. Die Frauen werden bei ihnen nicht vom Kulte ausgeschlossen, und es gibt bei ihnen keine „Männergesellschaft" wie bei den Australiern. Unsere Termini sind eben unzulänglich.

1) Mesquitbohnen wachsen wild und werden nur gesammelt.

Die Yuma sind wahrhaft ein Volk von Träumern. Jeder Erfolg im Leben hängt davon ab, was man geträumt hat. Um ein guter Reiter oder ein guter Krieger zu werden, muß man die richtigen Träume haben, und das gleiche gilt auch für alle anderen persönlichen Eigenschaften, kurz die ganze Persönlichkeitsbildung beruht auf Träumen. Vor allem aber hängt die Fähigkeit, Medizinmann zu werden, davon ab, daß man den erforderlichen Traum träumt. Ein therapeutischer Mißerfolg gibt Anlaß, die Echtheit des Traumerlebnisses anzuzweifeln. Diese Berufungsträume der Medizinmänner werden auf das ängstlichste gehütet, so daß ich bestimmt glaube, der erste gewesen zu sein, dem der älteste Medizinmann des Stammes, ein Greis von mehr als siebzig Jahren, seinen Medizintraum erzählt hat. Mein Interesse für Träume erregte auch beträchtlichen Argwohn. Man wollte durchaus nicht glauben, daß ich die gewöhnlichen Träume, die doch jeder träumen kann, erzählt haben wollte, und man vermutete, daß ich es in Wirklichkeit auf die Träume der Medizinmänner abgesehen habe.

Erst nach langen Überredungsversuchen erzählte mir Wakierhuuk (schreiender Cowboy), ein Medizinmann mittleren Alters, den folgenden Traum:

Ich stand neben dem Wasser. Es war ein großes Wasser, und ich sah es. Man nannte das Wasser Xavil (Colorado). Das Wesen, das so sprach, setzte sich und schuf die Dinge; das Pferd, den Esel, und gab ihnen Namen. So schuf er viele Dinge und dann eine Frau und dann einen Mann, damit sie sich vermehren sollten. Er schlug auf den Boden, und das Wasser quoll hervor. Dann benannte er die Stämme. Dann sagte er: „Wenn jemand erkrankt, so nimm deine linke Hand und halte sie über den Kranken auf diese und diese Weise, und er wird gesunden.“

Als Zutat wird die Schöpfung von Mann und Weib eingehender geschildert. Der Träumer sieht im Traum, *wie den bereits fertigen Körpern Penis und Vagina hinzugefügt werden.* „Der Schöpfer hält im Traum seine Hand über dem Kopf eines Mannes —, der schaut ungefähr so aus wie du“, sagt mein Gewährsmann und setzt dann plötzlich hinzu: „Übrigens soll mir niemand einreden, daß du kein Medizinmann bist!“

Weitere Assoziationen zu dem Traum, den er mir ja nur auf langes Zureden mitgeteilt hatte, waren nicht zu haben. Wir verschieben also die eigentliche Deutung auf später und bemerken nur, daß der typische Teil des Medizintraumes in der Kurszene besteht. Der Träumer schaut zu, wie der Geist die Kur ausführt. Es ist auch immer die linke Hand, mit der der Geist etwas ausführt, was dann vom Schamanen bei seinen Kuren als

Vorbild benutzt wird. — Als einleitende Szene haben wir die Schöpfungsgeschichte, wobei das Anfügen der Genitalien an Mann und Weib und das Hervorsprudeln des Wassers besonders betont werden.

Wir werden jetzt einen anderen Traum derselben Gattung heranziehen. Der Träumer ist Matkwas-humar (gelbe Erde—jung), er ist heute der älteste Medizinmann des Stammes. Als junger Mann lauschte er, wie seine Altersgenossen auch, den Redens eines Onkels *(nequi)*, der ein großer Häuptling und ein vorzüglicher Mensch war. Diese „Reden" spielen bei den Yuma eine große Rolle. Es sind erbauliche Predigten, in denen die Jugend angehalten wird, ein tugendhaftes Leben zu führen. Weiterhin wird den jungen Leuten darin empfohlen, im Traum den Häuptling zu schauen und seine Reden zu wiederholen, — dann würden sie auch Redner und Häuptlinge werden. Die Tatsache, daß bei vielen Indianerstämmen solche Reden gehalten werden, daß also die Indianer ihre Kinder in unserem Sinne des Wortes erziehen, ist im Vergleich zu den Gepflogenheiten anderer Primitivvölker recht bemerkenswert.[1] Wirklich gelang es dem Jungen, von seinem Onkel zu träumen, und er sah ihn ganz deutlich da stehen mit seinem *kovsho* (Nasenschmuck), nur das Wiederholen der Rede gelang ihm im Traume nicht.

So wurde er auch kein Redner. Aber später hatte er einen Traum, auf Grund dessen er Medizinmann werden konnte. Der Traum war der folgende:

Ich träumte vom Vogel uruc (Nachtfalke). Er kam zu mir, blieb aber außerhalb des Hauses. Er führte mich in ein fernes Land. Dort sagte mir der Traumgeber: Mein Name ist Nemesawa Kutchaer, und nun schau, was ich mache! Es wird lebendig werden, ich werde es machen und ich werde es nennen „Nacht vorwärts und rückwärts!" Und dann sang er das folgende Lied:

Land Evii kumee,
Mache, daß es lebendig wird.
Du wirst es sehen.
Ich tu es und du tust es auch.
Und er stand auf (der Berg).
Linker Hand wird es schwitzen.
An den Körper sollst du es drücken.
Und er tat so,
An dem Körper drückend.
Und er (der Kranke) stand auf,
Er wurde lebendig.
Du siehst es, so wirst du es auch machen.

1) Vgl. P. Radin: The Autobiography of a Winnebago Indian. Univ. Cal. 1920. XVI. 450.

In diesem Traum war aber noch ein anderer Traum eingeschaltet, an den der Geist den Träumer erinnert. Den eingeschalteten Traum erzählte er mir aber erst viel später; er lautet so:

Ich war im Mutterleib und kam heraus. Und er zeigte mir ein anderes Land, wo dürre, vertrocknete Bäume emporragten. „Du wirst sehen", sagte er, „ich werde sie — die Bäume — lebendig machen. Bei Nacht werde ich dich in ein anderes Haus bringen, wo du es sehen kannst, den Vorderteil vom Rock. In die fernste Ecke wirst du gehen des Hauses, von dem ich sagte, und von dort wirst du hinaufgehen, dahin, wo die Knochen sich vereinigen. Du wirst es wirklich sehen. Dies ist nicht der richtige Traum, doch wenn du Glück hast, wird er später kommen. Du wirst es sehen im Lande des Nebels und der Wolken. Kleine Vögel in einer Reihe stehen. Es gehört dir, und man wird darüber lachen!"

Einiges muß gleich im Anschluß an den Text erläutert werden: Der Vogel *uruc* oder Nachtfalke kündet in den ebenfalls geträumten, (d. h. der Erzähler behauptet von ihnen, er habe sie geträumt, in Wirklichkeit hat er sie gelernt) mythischen Liedern die Morgendämmerung und damit das Ende des Liedes an. Der Name *Nemesawa Kutchaer* konnte weder übersetzt noch analysiert werden. Es wurde nur gesagt, daß ein langer weißer Fisch so heißt, daß aber der Fischgeist in Menschengestalt erscheine. *Nemesawa Kutchaer* wird vom Träumer — freilich auch nicht ganz konsequent — mit dem Geist des Sagenberges *evii kumii* (Berg hoher) identifiziert. Zu dem Ausdruck „Nacht vorwärts und rückwärts" *(tinyam kwackawak)* bemerkt er, daß sei der Name einer Krankheit, an der später einer seiner Patienten gelitten hätte. Eine ähnliche Krankheit trägt den Namen *tinyam kwaljewish* (nachts sich herumdrehend). Die hieran Erkrankten heulen, wälzen sich herum und bekommen weißen Schaum vor den Mund. Es sind meistens Frauen, und eine Patientin ist dem Erzähler an dieser Krankheit gestorben. Im Traum verwandelt der Geist seinen eigenen Schatten in eine Person, das ist der Patient. Die kleinen Vögel sind die Patienten, die der zukünftige Medizinmann heilen wird. „Es gehört dir" bedeutet, daß er Macht und Ansehen erlangen wird, „Man wird darüber lachen" bezieht sich auf den Beifall der Menge.

Es wird manchmal von den Kuccan — so heißen die Yuma eigentlich — behauptet, daß jeder wirklich große Schamane seine Macht schon im Mutterleibe bekomme, oder daß er wenigstens schon dort zu lernen anfange. Wahrscheinlich dürfte sich aber bei genauerem Zusehen herausstellen, daß es sich auch in anderen Fällen so verhält wie hier bei dem oben erzählten

Traum. Der Träumer — übrigens ein Synonym für „Medizinmann" — behauptet nicht, daß er sich an einen im Mutterleibe geträumten Traum erinnere, sondern nur, daß er in seinem Medizintraum, den er als Jüngling hatte, auch von der Mutterleibssituation geträumt habe. Er selbst beruft sich dabei auf das bekannte Erlebnis vom Traum im Traum.

Die eigentlichen Assoziationen geben hier wertvolle Aufschlüsse. Die Stimme des Geistes klang — wie dem Träumer nachträglich einfällt — ganz so wie die eines weitläufigen Verwandten von ihm, der Cipae kwavkiu (Insekttragend) heißt, ein guter Freund von ihm ist und sehr viele Kinder hat. Da der Geist im Traum des „schreienden Cowboy" von ihm mit Kokomat, also mit Gott-Vater, identifiziert wurde, so dürfen wir wohl jetzt schon in dem latenten Trauminhalt den Vater an die Stelle des Geistes setzen. — Der Vater macht also im Traum etwas mit der linken Hand, die in Schweiß gebadet ist, etwas, wodurch Leben entsteht, die dürren Bäume grün werden und der Berg sich aufrichtet. Und er drückt dabei den Körper des Patienten, der selbst eine Abspaltung des Geistes, also des Arztes ist. Die Anspielung auf die Krankheit, die meist Frauen haben, scheint darauf hinzudeuten, daß in einer primären Form des Traumgehaltes der Patient eine Frau war. Die Ersetzung des weiblichen Patienten durch den Schatten des heilenden Geistes selbst sieht aus wie eine — regressive — Ersetzung objekterotischer Strebungen durch narzißtische oder autoerotische.

Als weitere Assoziation bringt der Träumer ein Spiel, das er von seinem Großvater väterlicherseits lernte und als Kind häufig mit anderen Kindern spielte:

Die Kinder töteten eine Ratte und machten dann einen Erdhaufen. Dann schleiften sie die Ratte am Schwanz um den Haufen herum und sangen dabei:

Avee kötanerii.
Ratte danach jagend.

Dann legten sie die Ratte auf den Haufen, schlugen alle mit der Hand auf die Erde und sagten dazu:

Menyevac epomök.
Dein Haus brennt.

Daraufhin sollte die Ratte wieder lebendig werden, — was freilich niemals eintrat.

Als Kind, sagt der Träumer, habe er auch die Gewohnheit gehabt, alles Tote anzufassen, in der Vorstellung, es müsse dann wieder lebendig werden.

Von dem Großvater, der ihm das Rattenspiel beibrachte, erzählte er, er sei ein großer Geisterträumer gewesen, d. h. er habe gewußt, wie man Geister zum Erscheinen zwingen könne. Das Beschwörungsverfahren, das er mir angibt, wurde mir auch noch von einem zweiten Schamanen namens Use kochmal (weißer Kot) geschildert, so daß die Beschreibung, die ich nun folgen lasse, auf die Berichte dieser beiden Gewährmänner zurückgeht.

Die Anrufung der Geister nimmt man besonders dann gern vor, wenn man in den Krieg ziehen will und erfahren möchte, ob nicht jemand dem Häuptling mit Hilfe von Zauberei nach dem Leben trachtet. — Man baut dann ein kleines Häuschen, vor dessen Tür man vier Erdhaufen aufschaufelt. Nun legt sich der Medizinmann auf den Rücken, und zwar so, daß seine Füße in der Hütte liegen, während der Kopf ins Freie ragt. Er soll dann träumen und im Traum die Zukunft schauen. Zunächst raucht er aber eine Pfeife. Wenn er damit fertig ist, beginnt er zu singen oder eigentlich zu ächzen, denn zur selben Zeit werden ihm die vier Erdhaufen in den Mund geschoben. Im Mund des Träumers wird die Erde zu Wasser. Er selbst wird von einer unwiderstehlichen Kraft in die Hütte hineingezogen. Nun ist er in der Geisterhütte (*eva-kumäc*), er ist „tot". Jetzt hört die draußen wartende Menge die Geisterstimmen. Der erste Geist sagt: „Es tut mir leid um dieses Kind, warum hat man ihm die Erde in den Mund geschoben? — Ich bin müde!" und damit verschwindet der Geist. Dann kommt ein Berg in der Gestalt eines Menschen. Wie ein Sturmwind fährt er in die Hütte. Dort lädt man ihn ein, sich zu setzen und von den Strapazen der Reise auszuruhen. Er nimmt die Einladung an und gibt die gewünschte Aufklärung. Die Feinde denken gar nicht an den Häuptling, sie seien lustig und tanzen; von einer Gefahr könne gar keine Rede sein. Dieser Berg heißt *evi-kulal* (Berg der sich ausbreitenden Wurzel). Dann kommen noch andere Berge. Nach echt nordamerikanischem Brauch müssen es vier sein, entsprechend den vier Himmelsrichtungen. Alle bringen ungefähr die gleiche Botschaft. Einen dieser Berge läßt mein Berichterstatter zunächst aus, um ihn später nachzutragen. Dieser Berg heißt *kujuusuen* (wo der Riese Kujuu aufgehängt wurde). — Jetzt kommen zwei Gestalten auf einmal herein, nämlich das Insekt *hukenyawi* (ein kleines graues Insekt) und die Fliege *xuau*, mit der es den Koitus ausübt. Das Insekt ist männlich, die Fliege weiblich. Die Fliege möchte reden. Es gelingt ihr aber nicht recht, denn der Penis des Insektes ist in ihrem Mund, so daß sie nicht sprechen kann.

Nun wird der Träumer vom Coyote (böser Geist) wieder aus der Hütte gezogen. Man schüttelt ihn, indem man ihn mit den Händen um die Hüfte

faßt; dabei fällt die Erde aus seinem Mund, und er erwacht zu neuem Leben.

Hier haben wir wieder das „Erwecken zu neuem Leben", das uns schon in den Medizinträumen begegnet ist, wie es ja überhaupt Inhalt oder Ziel der ärztlichen Praxis ist. Dieses dem Geisterbeschwörungsritual und dem Medizintraume gemeinsame Element gibt uns ein wichtiges Hilfsmittel für die Aufdeckung des latenten Traumgehalts. — Auch im Beschwörungsritual erscheint ja ein Traumgesicht; Mann und Weib in der Koitusstellung. Jetzt können wir schon verstehen, was es bedeutet, wenn unser erster Schamane in seinem Traum erst die Schöpfung von Mann und Weib und dann die Kur (mit der linken Hand) sieht; beide Visionen sind Abkömmlinge der Urszene. Die Bäume, die zuerst dürr sind und dann lebendig werden, der aufstehende Berg, ja sogar der auferstehende Patient, der aus einem Schatten des Geistes zu einer Person geworden ist, stellen alle das Wunder der Erektion, nämlich der des väterlichen Penis dar.

Wir können aber den unbewußten Gefühlskomplex, der diese Szene auslöst, noch näher bestimmen: Dem Träumer in der Geisterbeschwörung werden vier Erdhaufen in den Mund gestopft. Diese vier Haufen entsprechen offenbar den vier Bergen (d. h. den vier Weltgegenden). Nun tritt aber in Parallele mit den Berggeistern das Insekt auf, das die Frau, die Fliege, in den Mund koitiert, in der Urszene also den Vater vertritt. In der Urszene muß sich also das Kind an die Stelle der Mutter phantasiert haben, und der Koitus erscheint mit einer Verschiebung nach oben als ein oraler. Wir müssen uns dabei daran erinnern, daß das „Heraussaugen der Krankheit", also ein oraler Akt, in der Therapie der Schamanen eine große Rolle spielt.

Auch Use kochmal (weißer Kot) erzählte mir seinen Medizintraum, den wir hier zum Vergleich heranziehen wollen. Er träumte ihn als Kind. Es erschien ihm im Traume *ein Mann und berührte sein Bein mit dem Fuße. Immer, wenn er erwachte, war niemand zu sehen. In der vierten Nacht kam die Erscheinung wieder. Als er diesmal erwachend aufblickte, sah er einen Vogel mit gespreizten Flügeln. Er setzte sich auf den Rücken des Vogels. Mit vier Flügelschlägen waren sie in Avi-kwame. Dann sah er, wie der Geist Menschen heilte, indem er Wolken und Wind anrief, um durch sie in die Leute hineinzufahren und dort eine Kur zu bewirken.*

Der Geist heiße *Ashe-uru*, sagte er mir, d. h. Geiernachtfalke. Erscheine er in menschlicher Gestalt, so sei er ein Mann mit weißer gebogener Nase und einem Steinring darin. So einen Ring, sagte Use kochmal, habe auch

sein Vater getragen; und dann lachte er recht pietätlos über die Schwäche und Hilflosigkeit des Alten.

Als weiteren Einfall zu dem Traum erzählte er eine lange Geschichte von einem alten Mann, der mit seinen beiden Töchtern zusammenlebte und den Coyote als „jüngeren Bruder" bei sich aufnahm. Einmal schuf der Coyote durch seine Zauberkraft einen magischen Vogel. Als der Alte den Vogel sah, schoß er auf ihn. Sogleich aber wurde er in die Luft emporgehoben, höher und höher, bis in den Himmel hinein, so daß er den Heimweg nicht mehr finden konnte. Aber *ashe* (Geier), dessen Name auffallend an den des Geistes im Traum erinnert, trug den Alten mit vier Flügelschlägen zurück und legte ihn hinter seinem Hause auf den Boden. Er sagte ihm dabei, er müsse auf dem Bauche liegen bleiben und dürfe die Augen nicht öffnen, was immer er auch sehen würde. — Mit einem Male sah der Alte, wie der Coyote seine beiden Töchter vergewaltigte und mißhandelte, und geriet darüber in so große Wut, daß er das Verbot vergaß und die Augen öffnete, um seinen Töchtern zu Hilfe zu eilen. Im Augenblick war er wieder im Himmel und konnte den Bedrängten keine Hilfe bringen.

Dies Märchenmotiv ist bei den Yuma überhaupt sehr beliebt. Der Coyote ist immer der Übeltäter und insbesondere der Vergewaltiger, dem alles erdenkliche Böse zugeschrieben wird. Der eigentliche Märchenheld, der vom Himmel herab als Retter erscheint, ist stets ein Mann, der älter ist als der Coyote.

Die Situation, die in der Geschichte dargestellt wird, ist schon eine Umkehrung der Ursituation, da ja hier dem Älteren, dem Vater, die Rolle des passiven Zuschauers zugeteilt wird. Das entspricht natürlich dem Triebwunsch. Den Anforderungen des Über-Ichs wird die Geschichte dadurch gerecht, daß es eben der Coyote, der schlechthin „Böse" ist, der den „Alten" in die passive Rolle drängt und den Lustgewinn davonträgt; außerdem hat die Geschichte eine Fortsetzung, in der sich die Situation zunächst wiederholt, der Alte aber diesmal seine Augen vier Tage geschlossen hält und dann den Coyoten verjagt.

Der Sinn des Verbotes (die Augen zu öffnen), das dem „Alten" erteilt wird, ist deutlich: Dem Kind, dem die Geschichte erzählt wird, wird damit gewissermaßen versprochen, daß es, wenn es sich jetzt brav verhalte und die Augen schließe, später die Stelle des Vaters einnehmen dürfe. Mache es aber die Augen auf und schaue hin, so werde augenblicklich die Verdrängung eintreten, so daß es doch nichts sehen könne (Versetzung in eine andere Welt, den Himmel).

Das Verbot, die Augen zu öffnen, geht von *ashe*, dem Geier aus. Name und Vogelgestalt dieses Wesens lassen es als identisch mit dem Traumgeist *ashe uru* erscheinen, der durch seinen Nasenring den Träumer an den Vater erinnert. Hieran können wir erkennen, in welche Richtung die ursprünglichen libidinösen Strebungen durch das Über-Ich gedrängt werden. Statt beim Koitus der Eltern zuzuschauen, soll das Kind lieber mit und auf dem Vater fliegen und den Wind anrufen, der von dem Geist (Vater) in den Medizinmann (Kind) und von diesem dann in den Kranken eindringt. Es handelt sich also um eine Sublimierung auf homosexueller Basis, ganz ähnlich wie in dem Traum des Matkwas humar, wo die Assoziationen zu der Krankheit des Patienten darauf hindeuteten, daß es sich bei dem Patienten eigentlich um eine Frau handelte, der Traumtext aber den Doppelgänger des Geistes zum Patienten machte.

In dem zweiten Traum, der in den Traum des Matkwas humar eingeschaltet ist, wird der Träumer von dem Geist aus dem Leibe der Mutter herausgenommen und es wird ihm gezeigt, wie das Dürre wieder lebendig wird. Dann dringt der Träumer wieder in den als „Haus" bezeichneten Mutterleib ein, um dort aus der fernsten Ecke, d. h. in geschützter Lage, das „Vordere des Rockes" — d. h. die Vagina der Mutter — beobachten zu können.

Auch Use kochmal hatte einen Traum, in dem auf die Mutterleibssituation angespielt wird, so daß man vermuten kann, daß neben der Urszenenbeobachtung auch die Mutterleibsphantasie ein wichtiges Element in der seelischen Konstitution eines Schamanen bildet. Der Traum, den er noch als Knabe träumte, lautete folgendermaßen:

In der Mitte zog sich der Weg, der westwärts zum Berg Sakupaj führt. Dort, in der Nähe des Berges, war ein Glashaus und in dem Glashaus war ein alter Mann. Der sagte: „Drehe dich um, der linken Körperhälfte zu!" Der Träumer drehte sich um und sah den Berg Sakupaj. Er erstieg den Berg. Auf dem Wege sah er einen umgehauenen Baumstamm und daneben zwei Trommelschlegel. Da schlug er mit den Trommelschlegeln auf den Baumstamm. Aus dem Baum ertönte die Stimme einer Frau: „Es kommt ein starker Wind! Eile und gehe in das Glashaus zurück!" Er tat dies auch und saß dann zusammen mit dem Alten im Glashaus. Nun brach ein Sandsturm los, so daß der Träumer nichts mehr sehen konnte. Der Alte sagte: „Jetzt wirst du hinausgehen." Da hörte der Sturm auf zu toben, der Träumer trat ins Freie und konnte den Himmel und die Landschaft deutlich sehen.

Die Frauenstimme erinnert den Träumer an die Stimme meiner Frau. Der Mann schaut aus wie Matkwas humar, der Bruder seines Vaters. Zum

Glashaus bemerkt er, daß es eigentlich zwei Berge gibt, die *Sakupaj* heißen. Einer von ihnen ist männlich, der andere weiblich. Zwischen beiden ist ein See, der wie ein Glashaus aussieht. — Nach *Evi kumii* ist dieser *Sakupaj* der wichtigste Sagenberg. Von ihm träumen insbesondere die Sänger. Um die Gestalt des Glashauses zu veranschaulichen, deutet der Träumer auf eine im Zimmer stehende Lampe. Tatsächlich hat diese Lampe die Gestalt eines Uterus. Der latente Inhalt des Traumes ist etwa der: Zwischen dem männlichen und dem weiblichen Berg, d. h. zwischen Vater und Mutter ist der Träumer im Mutterleib gut aufgehoben. Wenn der Sandsturm kommt, so sieht er nichts, d. h. er soll nicht zuschauen, wenn der Penis des Vaters in die Mutter eindringt. — Bei der Urszene wünscht sich das Kind wohl überhaupt oft in die doppelt günstige Mutterleibslage, wo es sowohl in die Mutter eingedrungen ist — positiver Ödipuswunsch —, wie auch erwarten muß, vom Penis des Vaters getroffen zu werden, — negativer Ödipuswunsch. In diesem Traum werden die beiden Eltern in zwei verschiedene Mutterleiber versetzt, um das friedliche Beieinandersein von Vater und Sohn in einem Mutterleib zu ermöglichen.

Eine merkwürdige Analogie zur Intrauterinsituation mit dem eindringenden Penis des Vaters enthält auch der Ritus der Geisterbeschwörung in Gestalt des in der Hütte liegenden Schamanen, dem Erdhaufen (Berge) in den Mund gestopft werden. Die hierin ausgedrückte Phantasie des Koitus *per os* deutet darauf hin, daß der Knabe den eigenen Mund der Vagina der Mutter gleichsetzt.

Bei der Schilderung der Geisterbeschwörung vergißt Use kochmal „zufällig" den Berg des Riesen Kujuu, von dem er dann nachträglich berichtet. Die Sage, um die es sich dabei handelt, geben wir im folgenden in einer gekürzten Fassung wieder.

Es war einmal eine alte Riesenfrau, genannt Akoj Metshtexexethuuk (alte Frau, aufhebend), weil sie einen riesengroßen Korb besaß, in den sie die Leute hineinzulegen pflegte, um sie dann nach Hause zu tragen. Sie lebte mit ihrem Enkelkind zusammen, das noch in der Wiege lag, aber bald schon Tiere erlegen konnte. Eines Tages entfernte sich dieses Kind, ein Knabe, weiter vom Hause als gewöhnlich und sah den Riesen Kujuu, wie er gerade aus einem Brunnen trinken wollte. Der riesige Penis des Kujuu hing in den Brunnen hinein. Der Knabe sagte zu Kujuu: „Geh weg, ich will mir die Hände waschen!" — „Wer bist du denn, Kleiner, und woher kennst du mich?", sagte der Riese mit seiner tiefen Riesenstimme. Der Knabe holte sich rasch Pfeil und Bogen; doch die Pfeile prallten alle

vom Penis des Riesen ab. Nun nahm der Riese den Knaben mit nach Hause und befahl seinen Frauen, ihm den Knaben zu kochen. Doch der Knabe zauberte Messer in die Grütze des Riesen hinein; und der Riese starb an diesem Gericht. Um die Leiche tanzte der Knabe mit den Frauen des Riesen, die nun seine Frauen geworden waren, herum, und zwar in der Haut des Riesen, die er der Leiche abgezogen und sich selbst über den Kopf gestreift hatte. — Als der Junge nach Hause zurückkehrte, sah er, wie der Coyote seine Großmutter schändete. — Nun folgt in der Geschichte ein Kampf des Jungen mit dem Riesen Methar kwackwat (mit dem Penis schlagend), der die Leute mit seinem riesigen Penis erschlägt. Der Knabe verwandelt sich dabei in einen Stein, so daß der Riese, mit seinem Penis auf diesen Stein schlagend, sich selber tödlich verwundet.

In dieser Sage haben wir all die uns schon bekannten Elemente in ziemlich unverhüllter Form. Die Situation ist immer dieselbe: Der Knabe im Mutterleib (Glashaus, Haus, Brunnen, Topf des Riesen) kämpft mit dem Penis des Riesen (Sturmwind usw.). Nach dem Tode des Urvaters (Riesen) erfolgt die Identifizierung mit ihm (Anziehen der Haut des Riesen) und die Besitznahme der Frauen.

Man kann nun die Frage aufwerfen, ob an dem „Träumen des Schamanen im Mutterleibe“ wirklich etwas Wahres ist, ob — anders ausgedrückt — vielleicht wirklich der Ödipuskomplex schon in der Intrauterinsituation seine Wirksamkeit entfaltet und das Kind bereits in dieser im wörtlichsten Sinne „dunklen“ Urzeit seinen Kampf mit dem lebenbedrohenden Penis des Vaters aufnimmt. — In der erzählten Sage haben wir jedenfalls eine ganz unverhüllte Darstellung der Urszene und im Traum des Matkwas humar erschien als eine Einschaltung in dem Heilungstraum der Mutterleibstraum. Wahrscheinlich wird die folgende Auffassung der Dinge den Tatsachen noch am ehesten gerecht: Der Wunsch, den der Knabe in der Urszene erlebt, den Vater zu kastrieren und die Mutter zu besitzen, wird überlagert und verhüllt durch den Wunsch, ganz in die Mutter einzudringen. Die weitere Ausmalung dieses Wunsches führt dann zu einer Rückprojektion der ganzen Ödipussituation in die Intrauterinlage. Der Kampf des Knaben mit dem väterlichen Penis erscheint dadurch als etwas Fernes, gleichsam in einer anderen Welt Spielendes. Er erscheint als „Traum im Traum“, womit ja die Irrealität des Inhalts betont wird. — Freilich wird man die Frage nicht völlig abweisen können, ob diese Betonung der Irrealität nicht gerade den Sinn hat, eine Realität zu verleugnen, und zwar nicht die Realität der Urszene und der daran geknüpften Affekte, sondern die gewisser,

eventuell vorhandener Erinnerungsspuren, die sich tatsächlich auf die Intrauterinzeit beziehen.

Es ist wirklich nicht leicht, gegenüber der Frage, ob wir bei der Konstruktion unserer psychologischen Theorien mit Eindrücken aus der Intrauterinzeit rechnen dürfen oder nicht, zu eindeutigen Entscheidungen zu gelangen. Gerade darum möchte ich hier eine Beobachtung, die ich gemacht habe, nicht unerwähnt lassen: Ich habe oft und bei der Untersuchung verschiedener Kulturen meinen Gewährsmännern, um sie zu Mitteilungen anzuregen, die Frage vorlegt: „Welche Dinge sind euch verboten?“, und habe beobachtet, daß die Beantwortung dieser Frage für ein bestimmtes Kulturgebiet, nicht aber für das antwortende Individuum charakteristisch ist. Jedes Gebiet, kann man sagen, hat seine bestimmten „leitenden Tabus“, die natürlich, wenn unsere Theorie vom Aufbau und der Struktur der Kulturen richtig ist, mit den „Leitsymptomen“ zusammenstimmen müssen. Bei der Analyse der zentralaustralischen Kultur kam ich zu dem Ergebnis, daß die in den Kulturformen organisierten Abwehrmechanismen gegen eine an die Mutter gebundene genitale Libidoströmung gerichtet sind. Der Knabe liegt unter der Mutter und die bei ihm eintretende Erektion mobilisiert die durch die Urszene determinierte Kastrationsangst. Dem entspricht das Haupttabu, das Verbot, *inarlinga*-Fleisch zu essen — „weil sonst der Penis des Knaben zu sehr anschwellen würde“. (Kastration durch den *inarlinga*- Ahnen, der den Penis der Knaben einfach abschneidet.) In Duau — nahmen wir an — löst die Sitte, daß der Vater das Genitale des Kindes in den Mund nimmt, eine starke Kastrationsangst aus, und dementsprechend organisiert sich die matrilineare Kultur als eine Form, die Angst vor dem fressenden Vater zu verdrängen.[1] Tatsächlich wird dort das Verbot, Speise zu genießen, die aus einem Dorf stammt, in dem das Blut der Väter vergossen wurde (d. h. den Vater zu essen), stärker betont als jedes andere, und es wird durch die sehr gefürchtete Strafe der *rara*- (Blut-) Krankheit sanktioniert.

Den Yuma-Indianern nun fällt zuerst jene Gruppe von Verboten ein, die sich auf die Behandlung der Schwangerschaft beziehen und die den Sinn haben, schädliche Einwirkungen auf den Fötus abzuwehren. Vater und Mutter dürfen ihr Feuer nicht mit hohlem Holze unterhalten, denn es könnte geschehen, daß sie die Höhlung irgendwie eindrücken und so das Kind im Mutterleibe töten. Vielleicht haben diese Tabus ihren Ausgangspunkt in dem Wunsch des Vaters, das Kind im Mutterleib mit seinem

1) Nähere Begründung in späteren Arbeiten.

Penis zu töten, vielleicht aber auch in Intrauterinerlebnissen des Kindes, so daß das Urszenenerlebnis, der Anblick des väterlichen „tötenden“ Penis, für das Unbewußte nur die Wiederholung eines weit älteren wäre. Diese letzte Hypothese würde verständlich machen, warum jeder Schamane seine Laufbahn „schon im Mutterleibe antritt“. Die ältesten Schichten des Ödipuskomplexes würden dann schon aus der Intrauterinzeit stammen. Auf den Eindruck, den der Knabe von dem „tötenden“ Penis des Vaters erhält, würde er im Sinne des positiven Ödipuskomplexes mit dem Wunsch reagieren, den Vater zu kastrieren, den Penis zu töten, und im Sinne der negativen Ödipuseinstellung mit der lustvollen Angst, vom Penis des Vaters „getötet“ (d. h. koitiert) zu werden, an die Stelle der Mutter zu treten.

Lassen wir jetzt die Frage, wie weit Intrauterinerlebnisse im psychologischen Sinne in Betracht kommen, beiseite und wenden wir uns der Betrachtung des Gruppenideals der Yuma-Indianer zu: Als der Repräsentant des Gruppenideals erscheint der Schamane, der in seinem Berufungstraum „hingeschaut“ und gesehen hat, „wie der Vater es macht“. Es ist unverkennbar, daß die verbotenen und verdrängten, beim Anblick der Urszene erwachenden Wünsche hier zum Inhalt des Ideals geworden sind, nachdem sie gewisse entstellende Wandlungen durchgemacht haben. Es handelt sich dabei um einen Sublimierungsprozeß, der ursprünglich Über-Ich-widrige Triebe so umformt, daß sie eine Über-Ich-gerechte Befriedigung erfahren können. Als Bestätigung dieser Hypothese möchte ich hier eine Bemerkung des Use kochmal anführen, der mir einmal sagte: „Wenn ein Kind besonders gescheit, lebhaft und gesprächig ist, so pflegen wir zu sagen: ‚Es hat den Koitus der Eltern belauscht!‘“ — Ich erkläre mir diesen eigentümlichen Zug aus der starken Gehemmtheit, die an allen Yuma-Indianern auffällt. Sie sind so wortkarg und unzugänglich, daß die Bewohner des amerikanischen Grenzstädtchens Yuma den Stamm als „Sphinx der Indianerstämme“ bezeichnen. Die Sitte, den Kindern Moral zu predigen, ist bei ihnen ganz allgemein. Es geschah häufig, daß einer, der meine Fragen noch nicht recht verstand, auf meine Aufforderung, mir etwas aus seinem Leben zu erzählen, antwortete: „Ich habe mich stets bemüht, das Gute zu tun und in diesem Bestreben bin ich herangewachsen.“ — Wegen dieser allgemeinen Gehemmtheit nun gilt bei ihnen als wichtigstes Problem der Charakterentwicklung die Überwindung der Hemmung; als wesentlichstes Beispiel einer Hemmungsüberwindung nennt nun jene Redewendung das Zuschauen beim Koitus der Eltern.

Ich nehme also an, daß sich ein auf der Beobachtung der Ontogenese beruhendes Schema der Kulturentwicklung angeben ließe. Allgemein gesagt entwickelt sich die Kultur aus der Abwehr ursprünglicher Triebansprüche. Jede spezielle Kultur ist dann durch ein spezielles Infantiltrauma charakterisiert. Als Grundstock des psychischen Materials findet man überall den Ödipuskomplex und die Kastrationsangst. Der Übergang zu den spezifischen Traumata ergibt sich aus der Urszene, einem Erlebnis, das als solches zwar wohl allgemein-menschlich ist, aber doch infolge des variierenden Verhaltens der Eltern schon mehr oder weniger als spezifisches Trauma angesehen werden kann. Als Trauma könnte sowohl eine übermäßig lustvolle Situation gelten als auch eine Entbehrung oder Versagung oder eine allzu starke Aggression von seiten der Eltern. Ich muß aber hervorheben, daß, soweit meine Erfahrung reicht, es sich in allen drei Fällen um eine zu starke Libidoströmung handelt, die dann vom Ich mit Hilfe des schon bestehenden Über-Ichs abgewehrt wird.

Im ersten Fall wird ja der Ödipuswunsch des Knaben beinahe realisiert; umso heftiger erwacht die aus der Urszene stammende Kastrationsangst, und so entsteht eine spezifische Kulturform aus der Verdrängung der gefährlichen Versuchungssituation. Im zweiten Fall liegt eine direkte Reizung der Genitalzone durch den Vater vor. In dieser an sich lustvollen Reizung liegt aber — umso mehr, als sie von dem das Über-Ich inhaltlich bestimmenden Vater ausgeht — auch eine gehörige Portion direkter Aggression, eine Kastrationsdrohung. Im dritten Fall scheint es auf den ersten Blick nicht ganz klar zu sein, inwiefern es hier überhaupt zu einer traumatischen Wirkung kommen kann. Die folgenden Überlegungen machen dies aber doch einigermaßen verständlich. Während Australier und Papua — wie sie mir sagten — den Koitus nur ausüben, wenn das Kind schläft, erklärten mir die Yuma, daß sie beim Koitus auf die Anwesenheit des Kindes solange überhaupt keine Rücksicht nehmen, bis das Kind in das Alter komme, wo es zu sprechen anfange. Dann nämlich fürchten sie, das Kind könnte Fremden erzählen, was sie getan haben. Daher kommt bei ihnen das kleine Kind sehr oft in die Lage, die lust- und angsterfüllte Urszene zu erleben, und daher wird ihr ganzes Leben von der Art und Weise bestimmt, wie sie die Eindrücke dieser Erlebnisse durch Sublimierung verarbeiten. In allen Fällen haben wir demnach als Leittrauma der Kultur eine ursprünglich lustvolle Situation.

Die Ausbildung einer spezifischen Kultur muß natürlich nach der Entwicklungsphase, in der das Über-Ich entsteht, angesetzt werden, da ja erst

mit der Existenz des Über-Ichs das Menschsein beginnt. Somit können wir sagen: Jede Kultur erhält ihre spezifische Färbung aus der Art der Kompromißbildung zwischen dem Über-Ich als einem mehr oder minder konstanten Faktor auf der einen Seite und dem Leittrauma auf der anderen. Diese Kompromißbildung ist im Gruppenideal verkörpert.

Als stärksten Kindheitseindruck bewahrt das Australierkind die Liebe zur phallischen Mutter, und es entsteht eine Gesellschaft, deren Gruppenideal der vaginale Vater (Häuptling mit dem subinzidierten Penis, Penis-*tjurunga* mit den die Vagina symbolisierenden konzentrischen Kreisen) ist. Das Gruppenideal der Papuagesellschaft ist der Mutterbruder, den man beim Festessen austeilt und aufißt; dahinter steckt aber der fressende Vater.

Bei den Yuma genießt das Kind den elterlichen Koitus. Die Erinnerung daran wird infolge einer systematischen Heranbildung des Über-Ichs stark verdrängt, und als Gruppenideal erscheint der Schamane, der von der Urszene zu träumen und das im Traum Gesehene im Leben zu wiederholen wagt. Mit der Möglichkeit einer Berufswahl, d. h. mit der Koexistenz verschiedener Gruppenideale in einer menschlichen Gemeinschaft, haben wir aber die Grenzen dessen, was wir auch in einem weiten Sinne des Wortes eine „primitive“ Gesellschaft nennen können, bereits überschritten.

Auf Grund der im Vorstehenden entwickelten Auffassung von der Entstehung der Kulturen ließe sich vielleicht der Versuch machen, eine neue, psychologische Weltgeschichte zu schreiben. So könnte man versuchen, die althebräische Kultur einer bestimmten Epoche aus der Gestalt der Propheten als Gruppenideal psychologisch zu erklären. Ebenso würde uns vielleicht Ägypten als das Land des Gottkönigstums, Athen als die Stadt der Volksführer verständlich werden. So verlockend eine solche Arbeit auch erscheinen mag, so muß doch die Möglichkeit ihrer Durchführung recht fraglich erscheinen. Denn erst wenn man Material dieser Art selbst gesammelt hat, wird es einem klar, wie unzureichend die bisherige ethnographische Forschung ist, die sich ja nicht nach unseren Gesichtspunkten gerichtet hat. Wie aber sieht es erst in der Geschichtsforschung aus! Wenn man sich schon auf Spencer und Gillen nicht bedingungslos verlassen kann, um wieviel schlechter wäre man da mit Thukydides daran oder mit der Bibel! Über infantile Traumata werden wir in diesen Quellen gewiß nichts finden.

Vielleicht wird aber unsere Fragestellung dem vorwiegend klinisch eingestellten Analytiker ganz unzureichend erscheinen. Vielleicht wird er weiter fragen wollen, wieso denn die Papua oder Australier dazu kommen, gerade diese spezifischen Traumata zu erleiden? Dieser an sich berechtigten

Frage gegenüber können wir nur auf das dunkle „konstitutionelle“ Moment hinweisen und das geflügelte Wort von Professor Freud zitieren: Wie die Schicksale des Einzelnen sind auch Völkerschicksale von Erbmasse und Erlebnis, von Δαίμων καὶ τύχη bedingt. Und die Konstitution? — Nun, sie ist vielleicht wieder an noch älteren Traumen erworben.

Erst bei der Einzelforschung draußen am lebenden Objekt wird klar, wie wenig wir in Wirklichkeit wissen. Da scheinen mir denn Fragen nach den Schicksalen der Einzelvölker in der Vergangenheit, aus denen ihre spezifische Kultur abzuleiten wäre, als müßige Spekulationen, die sich wohl jeder am Schreibtisch einmal durch den Kopf gehen lassen mag, die aber in einer wissenschaftlich vertretbaren Weise niemals zu entscheiden sein werden. Das bezieht sich nicht auf die Urhordenhypothese, die mir auch weiter als die einzige ernst zu nehmende Auffassung über die Urzeit des Menschengeschlechtes erscheint, und ich werde später einmal den Versuch machen, meine Leittraumentheorie in diese fernste hypothetische Vergangenheit zurückzuprojizieren und so in Einklang mit der Urhordenhypothese zu bringen. Dagegen richtet sich meine Skepsis wohl gegen die Versuche, ethnologisch-psychologische Theorien an geologische Tatsachen anzuknüpfen. Über diese Tatsachen wissen wir wenig, über ihre psychischen Auswirkungen einfach nichts.

Die Zahl der Kulturen, die wir nicht nur ethnographisch, sondern auch analytisch-ethnologisch kennen, muß stark anwachsen, ehe wir uns an die dunklen Fragen der psychischen Auswirkung der Umweltsfaktoren oder eines Wechsels in diesen Umweltsfaktoren heranwagen können. Das Gleiche gilt von der Wechselwirkung zwischen verschiedenen Völkergruppen oder verschiedenen Kulturen. Vorläufig kennen wir ja — im psychologischen Sinne — noch keine zwei Kulturen, die miteinander in Kontakt sind oder waren. Wagen wir uns nur an Probleme heran, denen unsere Kraft gewachsen ist, so werden mit der Zeit auch diese Fragen unserem Gesichtskreis näherrücken.

REFERATE

Aus der psychoanalytischen Literatur

Jones, Ernest: On the Nightmare. The International Psychoanalytic Library No. 20. Published by Leonard and Virginia Woolf at the Hogarth Press, London 1932.

Ein wesentlicher Teil dieses Buches (Part II und IV) ist bisher nur in deutscher Sprache veröffentlicht worden („Der Alptraum in seiner Beziehung zu gewissen Formen des mittelalterlichen Aberglaubens." Schriften zur angewandten Seelenkunde, Heft XIV) und hat erst jetzt, allerdings vermehrt und bereichert, den Rückweg in die Heimatsprache gefunden.

Der erste Eindruck eines solchen Werkes auf den Leser ist wohl die Verblüffung über die Energie, die Ausdauer und den Scharfsinn, durch die es gelungen ist, Materialien aus allen Entwicklungsschichten der Menschheit, aus allen Zeiten und von allen Völkern, aus den Arbeitsgebieten und Problemstellungen der verschiedensten Wissenschaften — Geschichte, vergleichende Sprachenkunde, Religionswissenschaft und Ethnologie seien nur als kleine Musterkarte angeführt — zu finden, zusammenzutragen und zu sichten. An diesen ersten Eindruck schließt sich ein späterer, bleibender, nämlich daß es sich nicht um einen losgelassenen wissenschaftlichen Sammeltrieb handelt, sondern daß dies alles Mittel zu einem Zweck ist und einem planvollen Aufbau dient. Von allen verwirrenden Seitenwegen führt uns der Verfasser stets auf die Hauptstraße seines Themas zurück. Dieses Grundthema gehört ganz der Analyse zu, und der Analytiker wird dadurch — abgesehen von zahlreichen Anregungen durch Einzelheiten aus Gebieten, die ihm sonst nur schwer zugänglich sind — auf neue Seiten seiner Wissenschaft aufmerksam gemacht.

Vor allem wird die methodische Richtigkeit und große Fruchtbarkeit der Verwendung der „Tiefenpsychologie" zum Verständnis von Glauben und Aberglauben beim sozialen ebenso wie beim individuellen Phänomen durch die Tat aufs bündigste bewiesen. Insbesondere der Zusammenhang aller aus der Angst entsprungenen und mit Angst durchsetzten Phantasien mit verdrängten (infantilen) Sexualregungen wird überzeugend dargetan, so daß an dieser Grundtatsache künftighin kein Unvoreingenommener zweifeln kann. Diese ganze, einst

so machtvolle und auch heute noch keineswegs machtlos gewordene Vorstellungswelt muß unverständlich bleiben, wenn man ihre Gesetzmäßigkeit nicht durch die Erkenntnis des unbewußten Seelenlebens, insbesondere der Verdrängung des Ödipuskomplexes, ergründen kann.

Der Verfasser begnügt sich aber nicht damit, die Deutung des unbewußten Inhaltes der einzelnen Wahnideen zu geben und sie vergleichend aneinanderzureihen. Er hat sich darüber hinaus noch ein spezielles Ziel gesetzt, die Wandlung und die Dauer dieser Dinge zu erfassen, festzustellen, wie das durch Zeitumstände Bedingte zusammenwirkt mit dem, was dem zeitlosen Unbewußten angehört. Wir lernen dabei einen Prozeß kennen, dem für das Entstehen und Vergehen solcher der Massenphantasie entspringenden Schöpfungen allgemeine Gesetzmäßigkeit zukommen dürfte.

Die einzelnen Formen und Gebilde des Massenaberglaubens sind uralt, sie entstehen da und dort und bestehen durch lange Zeiträume unabhängig voneinander bei weit auseinander wohnenden Völkern und sehr verschiedenen Graden der Zivilisation. So z. B. finden wir in der Cena Trimalchionis, die zur Zeit Neros, in der Zeit der Hochblüte römischen Geisteslebens, geschrieben wurde, einen — allerdings ironisch einem ehemaligen Sklaven in den Mund gelegten — Bericht über ein Werwolfabenteuer, das alle Züge dieses Aberglaubens in größter Vollständigkeit aufweist, nicht anders, wie sie irgend ein mönchischer Chronist im mittelalterlichen Deutschland aufzeichnen konnte. Der Werwolfaberglaube bestand in Süditalien gewiß schon lange, bevor ihn Petronius literarisch verwertete, und er ist an dieser Stelle auch heute noch lange nicht ausgestorben. (cf. Norman Douglas, Old Calabria, S. 176.)

Dasselbe gilt von allen anderen Einzelgebilden, die schon längst ein selbständiges Dasein führten, bis sie unter dem Druck heraufkommender sozialer Tatbestände, mächtig gefördert von den Kreisen und Klassen, die sie für die Erhaltung und den Ausbau der eigenen Macht ausnützen konnten, zu einem Gesamtbilde — einem System, einer Institution, einer Ideologie — zusammengefaßt werden. So wurde der Glaube an Hexe nnd Werwolf, an Zauberpferd und bösen Geist im ausgehenden Mittelalter zusammengefaßt in der Idee des Teufelsbündnisses und darauf die systematische Hexenverfolgung gegründet, die der Kirche in ihrem Kampf gegen das Ketzertum vorzügliche Dienste leistete. Besonders lehrreich ist es, zu sehen, wie die einzelnen, auf das Unbewußte gegründeten Wahnbildungen nach der Lockerung und schließlichen Auflösung des gemeinsamen Bandes zwar wieder auseinanderfallen, aber keineswegs aufhören zu existieren, sondern ihre Sonderexistenz wieder aufnehmen und sie, je nach den Umständen, mit größerem oder geringerem Einfluß, aber mit zähester Vitalität weiterführen.

Um diesen Prozeß richtig zu erfassen, dazu genügt keineswegs eine rein deskriptive Methode, die sich damit zufrieden gibt, die historischen Tatsachen einzuordnen; hiezu ist es notwendig, das verborgene Kräftespiel zu finden und zu verstehen, das die Erscheinungen entstehen und vergehen läßt, mit anderen Worten, ihre gemeinsame Wurzel im Unbewußten. Das Buch von Jones zeigt gewissermaßen an einem Musterfall, wie die unbewußten Seelen-

vorgänge, auf die die Menschen mit Angst, respektive mit dem Angsttraum reagieren, sich in Massenphantasien und sozialen Institutionen teils Durchsetzung, teils Abwehr erzwungen haben. Hanns Sachs (Berlin)

Isaacs, Susan: Contribution à la psychologie sociale des jeunes enfants. Journal de Psychologie XVIII, 5/6, 1931.

Hübsche Beispiele illustrieren die egozentrische Einstellung und die Ambivalenz des kleinen Kindes und zeigen, wie es neben der Liebe und Hilfsbereitschaft auch Haß und Todeswünsche äußert. Ein viereinhalbjähriger Junge droht einem Gleichaltrigen: „Wir wollen Pipi auf ihn machen." „Ja", bestätigen seine Freunde, „wir werden ihn vergiften"; „ja, wir wollen, daß er einen Ausschlag bekommt." Die Drohung, auf jemanden zu urinieren, ist häufig. Von theoretischem Interesse sind die Beobachtungen über die spontanen Gruppenbildungen der Kinder. Diese gingen immer mit Haß gegen eine außerhalb der Gruppe stehende Person einher. Bemerkenswert ist die Strenge der moralischen Urteile der Kinder, auch derjenigen, die selbst nie streng behandelt wurden und von den Eltern überhaupt keinen schroffen Tadel oder eine Verurteilung gehört hatten. In der Schule, in der es nur eine milde Disziplin gab, zeigten die Kinder oft ein Bedürfnis nach strenger Behandlung. Häufig entsprangen Haßregungen dem Schuldgefühl; dem getadelten (eventuell angegriffenen) Kinde wurden dann die eigenen Fehler vorgeworfen. M. Schmideberg (Berlin)

Yoga. Internationale Zeitschrift für wissenschaftliche Yoga-Forschung. 1. Heft. Verlag Palmié, Harburg-Wilhelmsburg 1931.

Durch in diesen Zeiten ungewöhnliche Ausstattung und ein Riesenformat, das in keinem Bücherfach Platz hat, verrät die neue Zeitschrift eine gewisse Lebensferne. Sie soll „neue geistige Wege zur inneren Konzentration des Menschen als solchen sowie der Erneuerung des gesamten Lebensstils" bringen, aber auch der Yoga-Literatur in Sanskrit, Chinesisch usw. wissenschaftlich nachforschen, „um die besten Quellen des Yoga zugänglich zu machen". Die Beziehungen zur Psychoanalyse sind überbetont, und gerade der über den Unterschied von Yoga und Psychoanalyse so aufklärenden Arbeit von Alexander (Imago 1923) „Der biologische Sinn psychologischer Vorgänge (Buddhas Versenkungslehre)" ist keine Erwähnung getan. Dort ist aber gezeigt, daß die Yoga-Versenkung zum Aufgeben der Welt führt, zur narzißtischen Regression, in einen Zustand, wo Ich und Libido in vollkommener Verschränkung bestehen; während die Psychoanalyse anstrebt, das Selbst zu erobern, ohne die Außenwelt zu verlieren, d. h. eine neue Verschränkung zwischen Ich und Libido herzustellen. Wie weit aber eine nichtanalytische Yoga-Therapie wertvoll werden kann, als Autohypnose (Vogt) oder als das autogene Training und die Nirvana-Therapie (Schultz), mag die Zukunft erweisen. Hitschmann (Wien)

INHALTSÜBERSICHT DES XVIII. BANDES

Seite

Michael Bálint: Psychosexuelle Parallelen zum biogenetischen Grundgesetz 14
Felix Boehm: Formen und Motive der Anthropophagie 150
B. Cohen: Über Traumdeutung in der jüdischen Tradition 117
E. H. Erlenmeyer: Notiz zur Freudschen Hypothese über die Zähmung des Feuers 5
Sigm. Freud: Zur Gewinnung des Feuers 8
G. H. Graber: Psychoanalytische „Archäologie" Gotthelfs 277
Eduard Hitschmann: Psychoanalytisches zur Persönlichkeit Goethes ... 42
A. Izeddin: Eine mohammedanische Legende 189
H. E. Del Medico: Ein Ödipuskomplex im elften Jahrhundert 214
Alexander Mette: Nietzsches „Geburt der Tragödie" in psychoanalytischer Beleuchtung 67
Oskar Pfister: Instinktive Psychoanalyse unter den Navaho-Indianern 81
Géza Róheim: Die Psychoanalyse primitiver Kulturen 297
Melitta Schmideberg: Erziehung und Gesellschaftsordnung 245
Richard Sterba: Zur Theorie der Erziehungsmittel 110
Alfred Winterstein: Zur Psychologie der Arbeit 137

REFERATE

Eliasberg: Das schwierige Kind *(Liebeck-Kirschner)* 286
Finke: Der Rechtsbrecher *(Roellenbleck)* 284
Flügel: Psychology of Clothes *(Money-Kyrle)* 122
Frazer: Myths of the Origin of Fire *(Jones)* 125
Gorelik: Certain Reaction-Formations *(Fenichel)* 290
Haldar: The Working of an Unconscious Wish *(Fenichel)* 289
Halle: Geschlechtsleben und Strafrecht *(Roellenbleck)* 286
Isaacs: Contribution à la psychologie sociale des jeunes enfants *(Schmideberg)* .. 566
Jones: On the Nightmare *(Sachs)* 564
Kaplan: Versuch einer Psychologie der Kunst *(R. Sterba)* 288

Seite
Krueger: Der Strukturbegriff in der Psychologie *(Marseille)* 283
Kleist: Jugend hinter Gittern *(A. Reich)* 288
Lazarsfeld: Sexuelle Erziehung *(A. Reich)* 287
Meyer: Sexual Life in Ancient India *(E. J.)* 290
Money-Kyrle: Meaning of Sacrifice *(Reik)* 126
Müller-Freienfels: Tagebuch eines Psychologen *(Marseille)* 291
Plettner: Eros im Zuchthaus *(Reich)* 130
Rinaker: Some Unconscious Factors in the Sonnet *(Fenichel)* 290
Scheerer: Die Lehre von der Gestalt *(Bernfeld)* 130
Stern, Festschrift William Stern *(Bernfeld)* 127
Yoga, Internationale Zeitschrift für wissenschaftl. Yoga-Forschung *(Hitschmann)* 566
Zeitschrift für psychoanalytische Pädagogik, V. Jahrgang,
Heft 1, 2/3, 4, 5/6 *(Fenichel)* 132
Heft 7, 8/9 *(Fenichel)* 291

Im September 1932 erscheint:

MELANIE KLEIN

DIE PSYCHOANALYSE DES KINDES

ca. 320 Seiten. Gr.-8°. Broschiert ca. M 10.—. In Leinen ca. M 12.—

M. Klein stellt in diesem Buche die von ihr ausgearbeitete Technik der Kinderanalyse für alle Altersstufen dar und illustriert sie durch reiches analytisches Material aus achtzehn Krankengeschichten
Der zweite theoretische, Teil wirft ein neues Licht auf die frühe psychische Entwicklung des Kindes

INHALT

I. Teil. *Die Technik der Kinderanalyse:* Die psychologischen Grundlagen der Kinderanalyse — Die Technik der Frühanalyse — Die Zwangsneurose eines sechsjährigen Mädchens — Die Technik der Analyse im Latenzalter — Die Technik der Analyse im Pubertätsalter — Die Neurose des Kindes — Die Sexualbetätigung des Kindes

II. Teil. *Frühe Angstsituationen und ihre Auswirkung auf die Gesamtentwicklung:* Frühstadien des Ödipuskonfliktes und der Über-Ich-Bildung — Die Beziehung zwischen der Zwangsneurose und den Frühstadien der Über-Ich-Bildung — Die Bedeutung früher Angstsituationen für die Ichentwicklung — Die Auswirkungen früher Angstsituationen auf die weibliche Sexualentwicklung — Die Auswirkungen früher Angstsituationen auf die männliche Sexualentwicklung

Anhang: Wirkungsweise, Grenzen und Möglichkeiten der Kinderanalyse

Literaturverzeichnis — Autorenregister — Sachregister

Soeben erschien:

RENÉ LAFORGUE

LIBIDO, ANGST UND ZIVILISATION

56 Seiten, Oktav. Geheftet M 1.80

Die Broschüre versucht, die soziale Entwicklung an Hand der Libidoorganisation des Menschen zu verstehen, und zeigt, daß dieselben Gesetzmäßigkeiten die Entwicklung des Ichs, des Orgasmus und der Zivilisation zu beherrschen scheinen. Sie untersucht ferner die Rolle des Kapitals im Laufe dieser Entwicklung, denn es ist wahrscheinlich, daß ein guter Teil der Gärungsprozesse, die die Entwicklung fördern können, auf die affektive Rolle des Kapitals und seine sozusagen katalytische Wirkung auf die menschliche Psyche zurückzuführen ist

INHALT

Angst und Orgasmus — Angst und Zivilisation — Angst und Kapital

---

INTERNATIONALER PSYCHOANALYTISCHER VERLAG GESELLSCHAFT M. B. H. WIEN

IMAGO, Band XVIII (1932), Sonderheft 3/4 (Ethnologie)

(Ausgegeben im August 1932)

Géza Róheim: Die Psychoanalyse primitiver Kulturen: Seite
I) Zur Einführung 297
II) Psychoanalytische Technik und ethnologische Forschungsarbeit 301
III) Über den Volkscharakter der Somali 322
1) Die Infibulation 322
2) Der Koitus 327
3) Sadismus, Masochismus und Analerotik 330
4) Die Kindheit 338
5) Zusammenfassung 341
IV) Kinder der Wildnis 346
V) Geschlechtsleben in Zentralaustralien 363
VI) Das totemistische Ritual 386
VII) Die psychologische Struktur des zentralaustralischen Kulturkreises 408
1) Das Es 409
a) Die orale Zone 409
b) Die anale und urethrale Zone 418
c) Die phallische Erotik und der Ödipuskomplex 423
2) Das Ich 433
a) Abwehrmechanismen 433
b) Das Ich und die Außenwelt 439
c) Narzißmus 443
3) Das Über-Ich 447
a) Das Über-Ich und der *tjurunga* 447
b) Über-Ich und Todestrieb 452
c) Charakterentwicklung und Symptombildung 458
VIII) Tauhau und das Mwadarefest 464
IX) Doketa 506
X) Über-Ich und Gruppenideal 537

REFERATE: Jones: On the Nightmare *(Sachs)* 564. — Yoga. 1. Heft 1931 *(Hitschmann)* 566. — Isaacs: Contribution à la psychologie sociale des jeunes enfants *(Schmideberg)* 567.

---

1) Die in der »Imago« veröffentlichten Beiträge werden mit Mark 25.— per sechzehnseitigen Druckbogen honoriert.

2) Die Autoren von Originalbeiträgen sowie von Mitteilungen im Umfange über zwei Druckseiten erhalten zwei Freiexemplare des betreffenden Heftes.

3) Die Kosten der Übersetzung von Beiträgen, die die Autoren nicht in deutscher Sprache zur Verfügung stellen, werden vom Verlag getragen; die Autoren solcher Beiträge erhalten kein Honorar.

4) Die Manuskripte sollen gut leserlich sein, möglichst in Schreibmaschinenschrift (nicht eng geschrieben). Es ist erwünscht, daß die Autoren eine Kopie ihres Manuskriptes behalten. Zeichnungen und Tabellen sollen auf das unbedingt notwendige Maß beschränkt sein. Die Zeichnungen sollen tadellos ausgeführt sein, damit die Vorlage selbst reproduziert werden kann.

5) Mehrkosten, die durch Autorkorrekturen, d. h. durch Textänderungen, Einschaltungen, Streichungen, Umstellungen während der Druckkorrektur verursacht werden, werden vom Autorenhonorar in Abzug gebracht.

6) Separata werden nur auf ausdrücklichen Wunsch und auf Kosten des Autors angefertigt. Die Kosten (einschließlich Porto der Zusendung der Separata) betragen für Beiträge

bis 8 Seiten	für 25 Exemplare Mark 15.—,	für 50 Exemplare Mark	20.—
von 9 „ 16 „	„ 25 „ „ 25.—,	„ 50 „ „	35.—
„ 17 „ 24 „	„ 25 „ „ 35.—,	„ 50 „ „	50.—
„ 25 „ 32 „	„ 25 „ „ 45.—,	„ 50 „ „	65.—

Mehr als 50 Separata werden nicht angefertigt.

Preis des Heftes Mark 6.—, Jahresabonnement Mark 22.—

Jährlich 4 Hefte im Gesamtumfang von etwa 560 Seiten

Einbanddecken zu dem abgeschlossenen XVIII. Band (1932) sowie zu allen früheren Jahrgängen: in Halbleinen Mark 2.50, in Halbleder Mark 5.—

Alle diese Zeitschrift betreffenden Zuschriften und Sendungen, sowohl redaktionellen wie geschäftlichen Inhaltes, bitten wir vorläufig zu richten an:

Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien I, Börsegasse 11

Eigentümer und Verleger: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Gesellschaft m. b. H., Wien I, Börsegasse 11
Herausgeber: Prof. Dr. Sigm. Freud, Wien. — Verantwortlich für die Redaktion: Dr. Paul Federn, Wien VI, Köstlergasse 7
Gedruckt bei Christoph Reisser's Söhne, Wien V, Arbeitergasse 1—7